

EDITORI:  
Eugen MUNTEANU (coordonator)  
Iosif CAMARĂ, Ana CATANĂ-SPENCHIU, Mădălina UNGUREANU

*Receptarea Sfintei Scripturi:  
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional  
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,  
ediția a IV-a, Iași, 8-10 mai 2014

Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 2285-5580**

**ISSN-L: 2285-5580**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014  
700109 - Iași, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947  
[http:// www.editura.uaic.ro](http://www.editura.uaic.ro) email: [editura@uaic.ro](mailto:editura@uaic.ro)

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
Centrul de Studii Biblico-Filologice  
„Monumenta linguae Dacoromanorum”  
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

*Receptarea Sfintei Scripturi:  
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional  
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

IV  
Iași, 8-10 mai 2014

EDITORI:  
Eugen MUNTEANU (coordonator)  
Iosif CAMARĂ, Ana CATANĂ-SPENCHIU, Mădălina UNGUREANU



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”  
Iași, 2016



## SUMAR

Cuvânt înainte / 7

**Cesare Alzati**, *Biserică, cult, exegeză. Considerații în lumina tradiției ambroziene* / 9

**Eusebiu Borca**, *Principii hermeneutice pentru o exegeză biblică spirituală, în opera lui Origen* / 27

**Irina Condrea**, *Psaltirea publicată la Chișinău în 1907* / 47

**Emanuel Coțac**, *“Faith as the hand of the soul”: a reformed commonplace in the prefaces of the Bălgrad NT (1648)* / 55

**Ioana Costa**, *Grigorie Teologul, Vasile cel Mare și Atena secolului al IV-lea* / 67

**Mioara Dragomir**, *Pe urma zborului, de Florin Gheorghiu – pledoarie în versuri a iubirii pentru cuvânt, cultură, creativitate ca expresii ale harului divin în om* / 77

**Iulian Faraohanu**, *Aspecte ale artei de a descrie biserica în apocalipsă* / 87

**Romulus Ganea**, *Versiunea septuagintală a cărții Estera - o explicitare și o actualizare a mesajului teologic al textului ebraic, în contextul diasporei alexandrine* / 103

**Liviu Groza**, *Expresii biblice, parabiblice și bisericesti în frazeologia limbii române* / 115

**Eka Kvirkvelia**, *One Colophon in Old Georgian Translations of the Gospels* / 123

**Silviu Lupașcu**, *Eu, El, Noi - voci în grădina cunoașterii. Un comentariu despre Facerea, 2, 1-3, 24* / 129

**Roxana Lupu**, *Particularități terminologice în discursul religios adventist* / 141

**Mihaela Marin**, *Despre terminologia vinicolă în textele vechi românești* / 153

**Alexandru Mihăilă**, *Nation and Identity: Prolegomena to a Discussion of the Community Identity in Ancient Israel and the Hebrew Bible* / 167

**Delia Mihăilă**, *Ektroma (1Cor. 15:8): A Theological Semantics* / 179

**Aura Mocanu**, *Simboluri biblice în romanul Pomul vieții de Ion Gheție* / 191

**Lucia-Gabriela Munteanu**, *Modalizarea, deixisul și alte elemente de construcția discursului în Ms. 45, prima versiune românească integrală a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu Spătarul* / 199

**Cristina-Gabriela Nemeș**, *Cântarea Cântărilor – experiență poetică și mistică în Biblie și în opera Zoricăi Lațcu Teodosia* / 209

**Cosmin Pricop**, *Alexandria și Antiobia, două direcții ireconciliabile ale interpretării biblice?* / 217

**Dragoș Ștefănică**, *Biblia catolică (2013). Scurtă analiză a folosirii neologismelor pentru înnoirea limbajului biblic, din perspectiva epistolei către Galateni* / 231

**Ciprian-Flavius Terinte**, *Probleme traductologice din Coloseni 2:18 reflectate în tradiția biblică românească* / 243

## CUVÂNT ÎNAINTE

Publicăm în prezentul volum, sub formă de texte finite, cele mai multe dintre comunicările care au fost ținute la ediția a IV-a a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 8-10 mai 2014), manifestare științifică organizată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, împreună cu Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România și Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. Publicația *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*, reunind comunicările susținute la simpozionul nostru anual, precum și revista „Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, reprezintă o parte a activității editoriale pe care Centrul nostru o desfășoară. Acestor două publicații li se adaugă seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, care constituie obiectivul principal al colectivului nostru de cercetare. Pentru consultarea volumelor de mai sus, ca și pentru alte detalii privitoare la activitatea Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, cititorul interesat poate vizita site-ul nostru la adresa <https://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/>.

Deschiderea festivă a Simpozionului a beneficiat de prezența activă și de alocuțiunile de salut ale conducerii Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, după care au urmat prelegerile invitaților de onoare: prof. dr. Cesare Alzati, *Biserica, cult, exegeză. Considerații în lumina tradiției ambroziene*; prof. dr. Jože Krašovec, *Aspects of Reality Behind the Symbol of Justice and Righteousness* și prof. dr. Michael Metzeltin, *Textualizarea pețitului și a maternității. O interpretare a Cântării cântărilor din perspectiva antropologiei textului*. Sesiunea de deschidere a inclus și lansarea a trei noi volume din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688: Pars VIII: Regum III, Regum IV, Pars XIV: Ieremias. Lamentationes Ieremiae și Pars XX: Sapientia. Ecclesiasticus. Susanna. De Belo sive Dracone Babylonico*.

Lucrările pe secțiuni, desfășurate pe parcursul a trei zile, au inclus peste cincizeci de comunicări, masa rotundă *Filologie digitală. Prelucrarea limbii române cu mijloace informatice*, moderată de dr. Gabriela Haja, și lansarea cărții *Antropologia textului* (autori: Michael Metzeltin și Margit Thir), apărută la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași în 2014. Diverse ca orientare și prin conținut, comunicările prezentate de specialiști din mai multe centre universitare românești și de peste hotare (Georgia, Austria, Slovenia, Italia, Austria și Belgia) au fost grupate în patru secțiuni tematice: *problematica filologică, problematica traductologică, hermeneutică biblică și istoria receptării textelor sacre*. Aceste patru zone tematice sunt acoperite și de

textele pe care le tipărim în volumul de față. Simpozionul a fost conceput ca un cadru de dezbateri a unei problematice insuficient explorate în cercetarea românească, și anume problematica diversă și complexă a tradiției biblice românești, înțeleasă ca ansamblu al tuturor textelor prin care Sfânta Scriptură este reprezentată în limba română, în conexiunile lor multiple, de natură istorică, inter-culturală și inter-lingvistică, teologică, hermeneutică, filosofică, antropologică, literară etc.

Organizatorii Simpozionului și editorii volumului de față își exprimă speranța că cititorii avizați vor găsi în textele publicate confirmarea convingerii lor că tradiția biblică românească, bogată, diversă și surprinzătoare, constituie un domeniu de studiu și cercetare fascinant și încă insuficient explorat.

Editorii



# BISERICĂ, CULT, EXEGEZĂ. CONSIDERAȚII ÎN LUMINA TRADIȚIEI AMBROZIENE\*

CESARE ALZATI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

*cesarealzati@gmail.com*

**Résumé:** L'article met l'accent sur l'exégèse biblique d'Ambroise de Milan, en cherchant à mettre en évidence ses lignes directrices, à savoir la perspective mystagogique sur la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette perspective, opposée à la critique textuelle et à l'analyse historique et critique, est préservée encore aujourd'hui dans l'Église de Milan, par le Lectionnaire ambrosien promulgué en 2008.

**Mots clés:** Ambroise de Milan, *Ambrosianum mysterium*, exégèse, Église, Le Lectionnaire Ambrosien

## 1. Biserica, Sfânta Scriptură și tradițiile textuale

A trecut jumătate de secol de la desfășurarea conciliului Vatican II, iar influența sa s-a dovedit decisivă pentru viața comunității catolice.

În cadrul acestei vaste comuniuni de Biserici, o atenție reînnoită față de textul biblic, precum și un interes crescut față de studiul său au fost determinate în special de Constituția dogmatică *Dei Verbum* despre Revelația Divină, promulgată în 18 Noiembrie 1965<sup>1</sup>. Referitor la lucrul acesta, este semnificativ faptul că în anul 2008, între 5 și 26 octombrie, papa Benedict al XVI-lea a prezidat, la Vatican, cea de-a XII-a Adunare Generală a Sinodului Episcopilor, dedicată temei *Cuvântul lui Dumnezeu în viața și în misiunea Bisericii*. În paragraful al III-lea, exortația apostolică postsinodală prezintă în mod explicit această întâlnire a Sinodului ca pe un punct de sosire al parcursului început odată cu mai sus amintita Constituție conciliară; titlul paragrafului este: *De la „Dei Verbum” la Sinodul despre Cuvântul lui Dumnezeu* (Benedictus XVI, 2010).

De altfel, sub impulsul conciliar, comuniunea catolică s-a integrat pe deplin în cadrul mișcării ecumenice, iar această deschidere față de cealaltă parte a lumii creștine a avut consecințe vizibile inclusiv asupra relațiilor cu și între diferitele confesiuni.

În climatul acesta, de un sincer entuziasm față de „redescoperitul” text biblic, marcat de o apreciere reînnoită față de experiențe ecleziastice diferite, s-a considerat din ce în ce mai mult că textul biblic face parte din patrimoniul comun al tuturor Bisericilor și s-a răspândit pe o arie extinsă opinia conform căreia exegeza Scripturilor,

---

\* *Church, Worship, and Exegesis. Observations in the Light of the Ambrosian Tradition*

<sup>1</sup> *Constitutio Dogmatica de divina Revelatione: Dei Verbum*, în *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV (Periodus IV), Pars VI, Sessio Publica VIII (die XVIII mensis Novembris anno MCMLXV), Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 597-609.

dacă este făcută pe baza unei riguroase analize textuale, conduce, în mod natural, la rezultate larg împărtășite. Inițiativele menite să promoveze traduceri interconfesionale ale Bibliei pot fi considerate un reflex emblematic al unei astfel de abordări ideale, care – printre altele – a permis trecerea rapidă de la inspirația originară protestantă, chiar dacă supra-denominațională, a Societății Biblice Britanice (*British and Foreign Bible Society*), fondată în 1804, la actuala colaborare strânsă dintre *United Bible Societies* și *Catholic Biblical Federation*<sup>2</sup>.

Un impuls important spre o astfel de colaborare a venit, indirect, de la primul document conciliar (*Sacrosanctum Concilium*, promulgat pe 4 decembrie 1963), în care părinții sinodali au stabilit ca, în riturile Bisericilor latine, Sfintele Scripturi, mai ales, să fie proclamate în limbile comunităților care le celebrează<sup>3</sup>. De aceea, și în mediul catolic s-a pus problema (apărută deja în cadrul Societăților Biblice în contextul expansiunii activității misionare protestante între secolele al XIX-lea și al XX-lea) existenței unui text de referință comun, de la care să poată fi derivate versiunile din diferitele limbi moderne.

De fapt, Biserica latină dispunea de un text biblic – *Vulgata* – care s-a impus progresiv încă din epoca Evului Mediu Timpuriu și a fost confirmat de ediția lui Clement al VIII-lea în 1592 (1593<sup>2</sup>, 1598<sup>3</sup>). Totuși, cercetările filologice asupra textelor sacre desfășurate în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, continuate – cu implicațiile lor exegetice – de-a lungul secolului al XX-lea, au scos în evidență limitele textuale ale operei lui Ieronim. A apărut astfel, în mediul catolicismului latin, necesitatea de a dispune de un text biblic oficial, stabilit conform unor criterii mai exacte din punct de vedere filologic și critic. De aceea, Scaunul Apostolic a decis să promoveze o nouă ediție latină a Bibliei, *Neo Vulgata*, indicată în 1979 drept unicul text oficial destinat cultului în Bisericile de rit latin<sup>4</sup>. Pe urmele ideii de *Haebraica veritas* formulată deja de Ieronim<sup>5</sup>, această nouă versiune a ales, în privința Vechiului Testament, conformitatea cu Textul Masoretic, în timp ce, în ceea ce privește Noul Testament, ea se prezintă ca o revizie a *Vulgatei*, după originale grecești<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> O importanță deosebită în sensul acesta a avut documentul intitulat *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*, semnat, pe 16 noiembrie 1987, la Roma, de către *United Bible Societies* și Secretariatul pentru promovarea unității creștine al Sfântului Scaun, ca revizie a precedentului acord din 1968: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/generaldocs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19871116\\_guidelines-bible\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/generaldocs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html).

<sup>3</sup> *Constitutio de sacra liturgia*: Sacrosanctum Concilium, 418.

<sup>4</sup> Cf. Ioannes Paulus II, 1979, 557-559.

<sup>5</sup> Cf. *Epistula CVI ad Suniam et Fretelanr.* 1, 2, 11, în HIERONYMUS, 104.9-10, 105.26, 111.4.

<sup>6</sup> Referitor la acest ultim aspect, faptul că oameni de la sfârșitul secolului al XX-lea (mai precis, dintr-o perioadă în care latina era, de fapt, o limbă moartă) s-au considerat îndreptățiți să corecteze limba latină a traducătorilor latinofoni din secolele al III-lea și al IV-lea (și care, în plus, trăiau într-un context în care limba greacă era folosită pe larg ca *lingua franca*) mi se pare un episod mai degrabă curios. Această uimire se amplifică și mai mult, atunci când iau act de alterările aduse unor expresii care, de-a lungul secolelor, au modelat în profunzime limbajul bisericesc: cf. versetul Filip. 3:20a, „Nostra autem *conversatio* in caelis est (*ἡμῶν γὰρ τὸ πολιτεμεα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*)”, care a devenit „Noster enim *municipatus* in caelis est”. Dincolo de asta, faptul de a fi privilegiat, în cazul Vechiului Testament, o sursă anume din epoca medievală (Textul Masoretic), deși mărturiile antice de la Qumran atestă existența unei pluralități de tradiții textuale, nu poate să nu ridice câteva semne de întrebare de ordin metodologic. Cf. Martone 1997.

Definitivarea unei forme oficiale a textului biblic nu poate, în orice caz, să ascundă faptul că pluriformitatea textuală constituie o trăsătură bine fundamentată în istoria Sfințelor Scripturi și că acceptarea conștientă a unei asemenea pluriformități – mai ales în mediul creștin – se prezintă de-a lungul secolelor ca un element constant, nefiind lipsit de implicații importante inclusiv pe plan doctrinar. De fapt, fenomenul generalizat al traducerilor vechi ale Bibliei, prin redactarea de texte în conformitate cu exigențele Bisericilor formate printre popoarele cele mai diferite (de la popoarele Occidentului latinofon la cele orientale părtășe la tradiția lingvistică siriacă, de la armeni la georgieni, la copti, la etiopi), demonstrează faptul că textul sacru a fost conceput ca o realitate vie, care interacționa organic cu viața Bisericilor, transformându-se în conformitate cu variata lor configurație antropologică. Nu întâmplător, papa Grigore I a putut să afirme: „diuina eloquia cum legente crescunt”<sup>7</sup>.

În general, diversele traduceri manifestă un profund scrupul religios în încercarea de a repropune, în cadrul noilor contexte lingvistice, textul grecesc original – al Vechiului și al Noului Testament – în ceea ce privește conținuturile sale și câteodată forma sa, în multe cazuri folosindu-se de calcuri sau creând neologisme. Totuși, prin însăși existența lor, acele traduceri (pentru care uneori a fost utilizat și textul ebraic sau alte traduceri existente) scot în evidență absența oricărei absolutizări a datelor textuale. Sacralitatea cărții derivă din vestea mântuirii care era prezentă în ea, nu din cuvintele prin intermediul cărora această veste era prezentată. Dacă acele cuvinte, prin funcția lor înaltă, nu puteau să nu fie obiect de venerație, pe de altă parte ele nu erau considerate de vechile generații creștine drept realități intangibile, astfel încât să nu poată fi propuse din nou într-un sistem lingvistic diferit sau să nu poată fi modificate chiar în același sistem lingvistic (cum se poate vedea în tradiția textului grecesc, diferitele sale versiuni și tradițiile textuale ale versiunilor înseși). Încă de la începutul secolului al XVI-lea, Erasmus, în ediția Noului Testament grecesc (1516), nu s-a arătat deloc interesat să verifice credibilitatea textului; astfel încât, neavând la dispoziție un manuscris complet al Apocalipsei, el nu a avut nicio rețineră să apeleze pentru secțiunea finală (22:16-21) la o retroversiune – nu fără erori – a *Vulgatei*.

Abia în secolul al XIX-lea a apărut necesitatea unei reconstruiri critice a textului, cu precădere a Noului Testament, afirmată ca o realitate inevitabilă de către Karl Lachmann, care s-a concretizat în edițiile colosale ale lui Constantin von Tischendorf (1869-1872<sup>8</sup>) și Brooke Foss Westcott și Fenton John Anthony Hort (1881), urmate de *Novum Testamentum graece* a lui Eberhard Nestle (1898)<sup>8</sup>.

## 2. Biserică și cult

De fapt, această activitate critică enormă, focalizată asupra textului și asupra configurării sale, a condus la ideea că exegeza și chiar hermeneutica biblică sunt derivate direct din critica textuală. În realitate, exegetul, pentru a folosi încă o dată

---

<sup>7</sup> GREGORIUS, HOM. I, VII, 8, 244.11-12; cu referire la această afirmație, vezi Bori 1987.

<sup>8</sup> Pentru o descriere precisă și foarte informată a istoriei textuale a Noului Testament trebuie consultate, fără îndoială, paginile lui K. Aland și B. Aland, în NT 1982; vezi Metzger, Ehrman 2004.

cuvintele lui Grigore I, „ab historia in mysterium surgit”<sup>9</sup>; adică i se cere să treacă dincolo de datele textuale pentru a percepe vestea mântuirii, fapt ce stă la originea datelor textuale și care se exprimă prin datele textuale.

Ne-am putea întreba dacă și în ce măsură enfatizarea textului a putut fi accentuată de principiul doctrinar *sola Scriptura*, adică de absolutizarea enunțului scripturistic în calitate de criteriu exclusiv al credinței. De fapt, acest enunț (formulat la timpul său de marii Reformatori ai secolului al XVI-lea pentru a contesta schemele fixe doctrinare elaborate de scolastica academică din Evul Mediu Târziu) apare și el – prin polarizarea dialectică dintre Scriptură și Tradiție – drept fructul unei abstracții speculative de origine „scolastică”, destul de îndepărtată de unitatea organică a experienței creștine vechi. În aceasta din urmă (fundamentul experiențelor bisericești succesive), *kérygma* (adică vestea mântuirii în Cristos), participarea la conținuturile sale mântuitoare prin intermediul Tainelor Dumnezeiești și proclamarea solemnă a Sfințelor Scripturi se prezintă ca un tot unitar inseparabil, în care fiecare element este legat de celelalte în mod organic și indivizibil, găsindu-și momentul de sinteză prin celebrarea Tainelor.

Nu întâmplător vechile comunități creștine se percepeau și erau percepute ca niște comunități de inițiați în Tainele Dumnezeiești. Acest lucru este atestat din exterior de *Scrisoare către Traian* a lui Plinius cel Tânăr<sup>10</sup> sau de discursul lui Marcus Cornelius Fronto (un ecou al acestuia regăsindu-se în Minucius Felix<sup>11</sup>), iar din interior de voci cum ar fi filosoful Iustinus<sup>12</sup> sau de mărturii directe cum ar fi DIDACHÈ sau TRAD. AP.<sup>13</sup>.

Pe de altă parte, această legătură originară între comunitate și cult poate fi identificată cu ușurință în însuși lexicul creștin. Deja la Clement Alexandrinul<sup>14</sup> și, probabil, și la Tertulian<sup>15</sup>, cu siguranță în scrisoarea clerului roman către Ciprian<sup>16</sup> și în *Didascalie* în mediul sirian<sup>17</sup>, precum și, într-un mod din ce în ce mai generalizat, de la sfârșitul secolului al III-lea și în cursul secolului al IV-lea, atât în greacă, cât și în latină, locul de cult apare denumit prin termenul prin care este desemnată comunitatea: *ἐκκλησία* / *ecclesia*<sup>18</sup>. Această strânsă identificare s-a păstrat intactă chiar și în noile condiții juridico-instituționale determinate de introducerea instituțiilor bisericești în structurile Imperiului în epoca lui Costantin<sup>19</sup>. Chiar dacă situația s-a schimbat,

<sup>9</sup> GREGORIUS, HOM. I, VI, 3, 198.2-3.

<sup>10</sup> C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistula ad Traianum imperatorem*, 7-8, în PLINIUS SECUNDUS, 96.

<sup>11</sup> MINUCIUS FELIX, 7-8.

<sup>12</sup> Iustinus, *Apologia Maior*, 65-67, în IUSTINUS, 125-30.

<sup>13</sup> Un tablou al problematicii complexe referitoare la acest text se găsește în Peretto 1996: 5-99. În afară de considerațiile critice ale lui M. Metzger (Metzger 1988; Metzger 1992a; Metzger 1992b), merită semnalată interpretarea la fel de caustică a textului făcută de Bradshaw/Johnson/Phillips 2002, probabil o interpretare nu în totalitate lipsită de atitudini de hipercriticism.

<sup>14</sup> STROMATA VII, V, 29. 3, 21. 22.

<sup>15</sup> DE PUDICITIA, XIII, 7, 208.

<sup>16</sup> *Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes*, în CYPRIANUS, XXX, 6. 3, 147. 139.

<sup>17</sup> DIDASC., II, 57, 158.

<sup>18</sup> De o importanță deosebită cu referire la aceasta este mărturia din *Epistula Aureliani de libris Sibyllinis*, reproducă de Flavius Vopiscus (XX, 5), în SCRIPTORES, II, 164.

<sup>19</sup> În ciuda unor date vehiculate în vulgarizările istoriografice, în luna februarie a anului 313, la Milano, nu a existat, probabil, niciun edict. Conținutul acordului încheiat la Milano între Constantin și Licinius,

Biserica a continuat, de fapt, să se configureze ca o comunitate de inițiați în Tainele Dumnezeiești<sup>20</sup>, astfel încât în Illyricum apare fenomenul identificării lexicale între comunitate și locul de cult, evident conform perspectivei pe care noul context istoric o implica. Astfel, de la termenul latin *basilica* s-a ajuns la denumirea comunității, așa cum arată termenul românesc *biserică*<sup>21</sup>, și, în mod analog, din grecescul *κυριακόν* a derivat rădăcina prezentă în diverse forme în mediul germanic pentru a indica totalitatea credincioșilor (Pompen 1929)<sup>22</sup>.

În acest context, caracterizat în mod profund de celebrarea Dumnezeieștilor Taine și în legătură cu acestea din urmă, se situează, în cadrul comunității, și proclamarea solemnă a Sfințelor Scripturi.

### 3. De la *μνημόσυρον* ebraic la *ἀνάμνησιν* creștin

Referitor la Misterele creștine, cred că sunt oportune câteva precizări.

În *Torah*, mântuirea nu este limitată doar la cei care au fost părtași în mod direct la evenimentele mântuitoare narate, cu coordonate spațio-temporale precise: este vorba despre mântuirea în care fiecare generație este chemată să se integreze. Într-adevăr, cu privire la celebrarea pascală, Ieșirea afirmă: „Păziți sărbătoarea azimilor, pentru că tocmai în această zi am scos taberele voastre din pământul Egiptului; păziți această zi din generație în generație” (Ieș. 12:17). Referitor la lucrul acesta, Rabinul Gamaliel observa: „Orice generație trebuie să se considere ca și cum *ea însăși* ar fi cea care a ieșit din Egipt; pentru asta este scris: «În ziua aceea tu vei spune fiului tău: Acestea sunt

---

ratificat prin căsătoria acestuia din urmă cu sora primului, a fost expus chiar de Licinius într-un decret (dar după Eusebius: *διάταξις*) care ni s-a transmis în redacție latină și în traducere în limba greacă: LACTANTIUS, 132-135; cf. HIST. ECCLES., X, 5. 2-14, 883-887. Vezi și Seeck 1891: 381-386; mai recent: Marcone 2012: 47a. Despre tradiția istoriografică, care începe de la Cesare Baroni, vezi Siniscalco 2013. În simpozionul care a avut loc la Milano în mai 2013, cu tema *Costantino a Milano (313-2013)*, Noel Lenski a susținut opinia că rescriptul lui Licinius de la Nicomedia poate presupune existența unui edict, în timp ce, cu aceeași ocazie, Bernard Stolte a reafirmat că nu se poate vorbi de Edictul de la Milano fără ghilimelele. Acordul de la Milano constituie ratificarea deplină a principiului libertății religioase („liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluerit”). Acest eveniment a declanșat elaborarea unei multitudini de acte normative prin care structurile instituționale ecleziastice au fost rapid integrate în administrația Imperiului.

<sup>20</sup> O documentație amplă cu privire la acceptarea în cultul creștin a termenului *mysterium*/a este oferită, între secolele al IV-lea și al V-lea, chiar de *Codex Theodosianus*: XVI, 7, 4 (391 Mai. 11; Concordiae); XVI, 5, 36 (399 Iul. 6, Constantinopol); XVI, 5, 54 (414 Iun. 17, Ravennae); XVI, 5, 57 (415 Oct. 31, Constantinopol); XVI, 5, 58 (415 Nov. 6, Constantinopol); XVI, 5, 65 (428 Mai. 30, Constantinopol) [CODEX THEOD., 885, 867, 874, 875, 879].

<sup>21</sup> Densusianu 1901: 261; ed. rom., 173; Mihăescu 1978: 173. În ceea ce privește sensul lui *basilica* în cultul creștin, cf. Schiaffini 1923; Ferrua 1933; Battisti 1960; Tagliavini 1963: 271-278.

<sup>22</sup> Continuitatea acestei autoconștiințe tainice a Bisericii creștine este repropusă încă din Evul Mediu Timpuriu, cu ocazia evanghelizării slavilor occidentali, locuitorii Boemiei și ai Poloniei, la care, în mod analog, comunitatea a fost denumită după locul în care se desfășurau celebrările cultuale; însă locul acesta nu era nici *κυριακόν* (casa Domnului), nici *basilica*, ci *castellum*, adică locul în care își avea reședința principele, așa cum atestă termenul ceh *kostel* (preluat din polonezul *kościół*) (Tagliavini 1963: 276-277, 539), un termen a cărui geneză este imediat evidentă dacă privim amplasarea catedralei pragheze Sf. Vida și situația analogă de pe dealul Wawel din Cracovia.

pentru cele ce a făcut Domnul *pentru mine, când am ieșit din Egipt*<sup>23</sup>. De aceea trebuie să mulțumim și noi, să glorificăm, să lăudăm pe Acela care pentru părinții noștri și *pentru noi* a făcut atâtea minuni. El ne-a scos pe *noi* din robie către libertate, din tristețe către bucurie, din întuneric către lumină, din sclavie către mântuire<sup>24</sup>. Iar *Targumul*, în Ieș. 12:42, din *Codex Neophyti I*, poate să declare despre noaptea de Paști că aceasta este „noaptea fixată și rezervată pentru *mântuirea tuturor generațiilor lui Israel*”<sup>25</sup>.

Scrierile neotestamentare îl indică pe Isus din Nazaret ca fiind cel în care timpul s-a împlinit (Gal. 4:4; Efes. 1:10; Evr. 9:26), iar istoria mântuirii – definită în Lege și în Profeții lui Israel – și-a găsit realizarea deplină<sup>26</sup>, extinzându-se pentru a îmbrățișa orice om din orice loc și din orice timp. Această extindere este bine precizată de cuvintele vizionarului din Patmos: „Am văzut o mulțime imensă, pe care nimeni nu putea să o numere, din toate națiunile, triburile, popoarele și limbile. Toți [...] strigau cu glas puternic: «Mântuirea este de la Dumnezeu nostru, cel care șade pe tron, și de la Miel»” (Apoc. 7:9-10). Trebuie remarcat faptul că această împărțășire a mântuirii s-a configurat ca o experiență care, din generație în generație, este repropusă – dincolo de spațiu și de timp – prin intermediul memoriei culturale: „Această cupă este Noul Legământ, în sângele meu. Ori de câte ori îl beți, faceți aceasta în amintirea mea” (1Cor. 11:25). Așadar, sângele Primului Legământ<sup>27</sup> a fost înlocuit cu sângele Noului Legământ, indicat în *Scrisoarea către Evrei* drept Legământul etern<sup>28</sup>; iar *μνημόσυον* (*zikkaron*) ritual al Paștelui evreiesc<sup>29</sup> este reluat pe deplin în ritul anamnetic al Paștelui lui Cristos, sau în frângerea pâinii (Fapte 2:42), înfăptuită „*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*”<sup>30</sup>. De aceea, acțiunea culturală reprezintă contextul în care – pentru a folosi cuvintele lui Louis Bouyer – „s’exprime et se réalise pour nous” (Bouyer 1952: 412) acel *μυστήριον* despre care Pavel spune că e „ascuns de veacuri și de generații, dar acum a fost descoperit sfinților săi” (Col. 1:26).

#### 4. Dimensiunea tainică a Bisericii și exegeza la Ambrozie

Biserica antică a avut conștiința lucidă a faptului că, în măsura în care ea este locul celebrării Tainelor Dumnezeiești, ea reprezintă și mediul în care se realizează întâlnirea mântuitoare dintre om și Cristos. Ambrozie a interpretat acest aspect al realității bisericești cu o deosebită eficiență. În *Apologia David*, referindu-se la „sacramentele

<sup>23</sup> Ieș. 13:8.

<sup>24</sup> *Pesabim*, X, 5, L. Goldschmidt (ed.), *Der babylonische Talmud*, vol. 2, [116a - 116b] 727-728; cf. I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, 1983, 116a-b.

<sup>25</sup> A. Díez Macho (ed.), *Neophyti I. Targum Palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana*, vol. 2: *Éxodo*, 1970, 77-79; cf. Levy 1986: 362-368.

<sup>26</sup> „Toate acestea s-au petrecut ca să se împlinească ceea ce fusese spus de Domnul prin profet” (Mat. 1:22); cf., cu referire doar la Matei: 2:5; 2:15; 2:17; 2:23; 3:3; 4:14; 8:17; 11:13; 12:17; 12:39; 13:35; 21:4; 25:56; 27:9.

<sup>27</sup> Evr. 9:18; cf. 8:7; 8:13; 9:1; 9:15.

<sup>28</sup> Evr. 13:20. Cf. Docherty 2009.

<sup>29</sup> Ieș. 12:14; cf. *Exodus*, în SEPTUAGINTA, 168; BIBL. HEBR., 104.

<sup>30</sup> 1Cor. 11:24, 25; Luc. 22:19, în NT GRAECE<sup>28</sup>, 540; 276.

tainelor cerești, a căror imagine prefigurativă o conturase Moise în Lege<sup>31</sup>, episcopul milanez nu a ezitat să afirme: „față-n față tu, o, Cristoase, mi te arăți; eu te păstrez (*te teneo*) în sacramentele tale”<sup>32</sup>.

În analiza textelor ambroziene, după criterii interpretative în principal filologice, s-a discutat mult despre matricea exegezei biblice a episcopului milanez, dată fiind diversitatea – și eterogenitatea – izvoarelor la care el a avut acces. Referitor la lucrul acesta, merită, printre altele, să observăm faptul că Ambrozie a fost în primul rând episcop. Grija lui principală nu era, deci, să compună tratate de critică textuală, ci să-i inițieze pe credincioși în Tainele Dumnezeiești, pentru ca prin acestea să-l poată întâlni pe Cristos. Nu este întâmplător faptul că mare parte din producția sa literară poartă, direct sau indirect, urmele unor momente culturale precise.

În deschiderea omiliilor mistagogice din octava pascală, adunate în *De mysteriis*, Ambrozie le amintește neofitilor faptul că ei s-au pregătit, de-a lungul Postului Mare, ascultând zilnic frumoasele și edificatoare exemple morale ale patriarhilor (AMBROSIUS, MYST. I, 1, 156), adică prin intermediul ascultării unui anumit comentariu al textului din *Geneză*. Astfel, comentariului acestei cărți îi este dedicată, în producția lui Ambrozie, o serie de texte (unele cu un caracter omiletic evident), care pot fi considerate drept un corpus organic: *De Paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac uel anima* (de care se leagă, într-un anume fel, *De bono mortis*), scurtul tratat (mai mult moral decât exegetic) *De Iacob et uita beata*, *De Ioseph*, la care trebuie adăugat micul tratat de mai târziu *De patriarchis*.

Luând ca punct de referință itinerarul ritual premergător Paștelui, găsim apoi *Hexameron* (culegere de predici ținute în Săptămâna Sfântă, între 386 și 390, și modelate după textul omiletic anterior a lui Vasile cel Mare)<sup>33</sup>, urmat – după „Sacrum Triduum”<sup>34</sup> – de catehezele mistagogice amintite deja în *De Mysteriis*<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> „Mysteriorum sacramenta coelestium, quorum typum Moyses praefiguravit in Lege”, AMBROSIUS, Dav., 58, 156.

<sup>32</sup> „Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstras; te in tuis teneo sacramentis” (*Ibidem*).

<sup>33</sup> AMBROSIUS, EX., V, 24, 90-91. Cf. BASILIUS, HEX. Ideea, deja prezentă în mediul ebraic, despre Paște ca noua Creație și concepția creștină despre ziua Învierii ca Ziua a Opta, simbol al zilei fără de sfârșit care nu apune niciodată, ne duce cu gândul la prezentarea primelor șase zile ale Săptămânii care precedă solemnitatea pascală ca semnificând cele șase zile primordiale. Printre textele legate de cateheza prepasală nu a fost menționat *Explanatio Symboli*, date fiind nelămuririle în ceea ce privește paternitatea sa (cf. *Introducerea* lui B. Botte, în AMBROSIUS, MYST., 21-24), reluate și de Hervé Savon și împărtășite pe larg de mine (cf. Alzati 2015).

<sup>34</sup> Pentru conceptul de „Triduum” la Ambrozie, continuat cu fidelitate de Biserica milaneză, cf. AMBROSIUS, EP. XIII, 227-228: „Cum igitur Triduum illud Sacrum in ebdomadam proxime concurrat ultimam, intra quod Triduum et passus est et quievit et resurrexit, de quo Triduo ait: «Solvite hoc templum et in triduo resuscitabo illud», quid nobis potest molestiam dubitationis afferre?”.

<sup>35</sup> Referitor la paternitatea discutabilă a Sf. Ambrosie asupra lucrării *De Sacramentis*, vezi lucrările redactate sub coordonarea lui Hervé Savon, atât THESAURUS, XV, cât și *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, care situează opera citată printre *dubia* ambroziene. Cu privire la asta, vezi lucrarea mai recentă a lui H. Savon (Savon 2012). În rest, deja reformatorii din secolul al XVI-lea și, în secolul al XVII-lea, cardinalul Giovanni Bona, ca și, mai târziu, benedictinii din Congregația franceză din San Mauro, în laborioasa lor ediție, avansaseră dubii în legătură cu paternitatea tradițională a înaltului episcop milanez; cf. B. Botte, în AMBROSIUS, SACR., 8-12. În secolul al XX-lea, această paternitate, apărută de editorii Otto Faller (CSEL) și Bernard Botte (SCH), precum și de Christine Mohrmann (Mohrmann 1976), a fost

De disciplina penitențială este legat tratatul *De Paenitentia*, în timp ce despre viața culturală comună se vorbește în *Expositio euangelii secundum Lucam*<sup>36</sup>.

Această centralitate a *mysteriorum sacramenta coelestium* explică de ce a fost posibilă identificarea tocmai în perspectiva mistagogică a principiului unificator al întregii exegeze a lui Ambrozie, așa cum a evidențiat și Christoph Jacob<sup>37</sup>. Astfel, în această perspectivă tainică își găsește la Ambrozie o recompunere organică și raportul complex între Vechiul și Noul Testament, dificil de rezolvat cu ajutorul instrumentelor pur filologice.

Așa cum evidențiază în mod clar operele citate mai sus, predicile episcopului milanez, cu rădăcinile lor misterice, și-au concentrat pe larg atenția asupra scrierilor veterotestamentare: Ambrozie consideră că acestea, de fapt, îl comunică, așa cum fac și scrierile neotestamentare, pe unicul Cristos.

Comentând *Psalmul 1*, episcopul milanez spune:

„Bea-l, așadar, pe primul pentru a-l bea și pe al doilea: *a sosit de fapt timpul să începem să luăm în considerare tainele*. Bea mai întâi Vechiul Testament, ca să bei și Noul Testament. Dacă nu l-ai băut pe primul, nu-l vei putea bea pe al doilea. Bea-l pe primul pentru a-ți potoli setea, bea-l pe al doilea ca să nu-ți mai fie sete niciodată [...] Bea, așadar, ambele cupe, cea a Vechiului și cea a Noului Testament, pentru că din amândouă îl bei pe Cristos. Bea-l pe Cristos, deoarece el este vița [cf. Ioan 15,1.5]; bea-l pe Cristos, deoarece el este piatra care a făcut să curgă apă [cf. Ieș. 17:4-6; 1Cor. 10:4]; bea-l pe Cristos, deoarece el este izvorul vieții [cf. Ps. 35:10]; bea-l pe Cristos, deoarece el este râul al cărui curs înveselește cetatea lui Dumnezeu [cf. Ps. 45:5]; bea-l pe Cristos, deoarece el este pacea [cf. Efes. 2:14]; bea-l pe Cristos, din al cărui piept curg râuri de apă vie [cf. Ioan 7:38]; bea-l pe Cristos, pentru a bea sângele prin care ai fost mântuit [cf. Mat. 26, 27-28; Apoc. 5:9]”<sup>38</sup>.

Aceste afirmații, care prezintă Vechiul și Noul Testament ca pe două cupe de unde poți să-l bei pe unul și același Cristos, sunt enunțate semnificativ de Ambrozie într-o

negată vehement, atât de marele Anton Baumstark (Baumstark 1904), cât și de Klaus Gamber (Gamber 1967), care – chiar dacă cu rezultate diferite – au făcut legătura dintre micul tratat și Biserici care nu aparțineau provinciei milaneze, dar care erau deschise față de influențele ambroziene.

<sup>36</sup> Exemple (câteodată indirecte) de predici ținute în contexte mai puțin identificabile sunt *De fuga saeculi* (după modelul filonian), *De Tobia*, *De Helia et ieiunio*, *De Nabuthae* (inspirate de Vasile cel Mare), precum și *Explanations Psalmorum XII* și *Expositio Psalmi CXVIII*. În mod evident destinate cultului sunt *Immurile* (AMBROSIUS, HYMNES), ecouri culturale se pot găsi și în alte opere (vezi, de exemplu, „[Spiritus] qui cum Patre et Filio a sacerdotibus ... in oblationibus invocatur”, în AMBROSIUS, SPIR., III, XVIII, 16, 112, 197).

<sup>37</sup> Despre acest aspect al exegezei episcopului din Milano, vezi: Jacob 1990; Jacob 1995; cf. și Studer 1997.

<sup>38</sup> „Bibe ergo primum, ut bibas et secundum – hoc enim tempus est ut inseramus mystica –; bibe primum Vetus Testamentum, ut bibas et Nouum Testamentum. Nisi primum biberis, secundum bibere non poteris. Bibe primum ut sitim mitiges, bibe secundum ut bibendi satietatem haurias ... Utrumque ergo poculum bibe Veteris et Noui Testamenti, quia in utroque Christum bibis. Bibe Christum, quia uitis est [cf. Ioan 15:1.5], bibe Christum, quia petra est quae uomuit aquam [cf. Ieș. 17:4-6], bibe Christum, quia fons uitae est [cf. Ps. 35:10], bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat ciuitatem Dei [cf. Ps. 45:5], bibe Christum, quia pax est [cf. Efes. 2:14], bibe Christum, quia flumina de uentre eius fluent aquae uiuae [cf. Ioan 7:38], bibe Christum, ut bibas sanguinem quo redemptus es [cf. Apoc. 5:9]”, AMBROSIUS, PS. I, 33, 1. 4-5, 28-29.



perspectivă mistică („hoc enim tempus est ut inseramus mystica”), înfățișându-se, așadar, într-o legătură organică cu celebrarea Tainelor Dumnezeiești.

## 5. Dincolo de Ambrozie: tradiția ambroziană

Autoritatea indiscutabilă dobândită de învățătura lui Ambrozie în ochii Bisericii sale a contribuit, fără îndoială, la asigurarea – în interiorul contextului milanez – unei anumite continuități în timp inclusiv a aspectelor exegetice amintite acum. Găsim o confirmare a acestui lucru într-o lucrare din Antichitatea târzie: *Praeconium* pascal care se utilizează încă la Milano<sup>39</sup>. În acest text, celebrarea mistică este desemnată drept locul în care conținutul mântuirii specific Vechiului Testament este repropus („quae diversis sunt praefigurata vel gesta temporibus, huius noctis curriculo devoluta supplentur”) <sup>40</sup>, cu convingerea, de altfel, a împlinirii mântuirii realizată în noul și eternul Legământ al lui Cristos („quae patribus in figura contingebant, nobis in veritate proveniunt”) <sup>41</sup>, acest din urmă Legământ fiind repropus în mod constant în Biserică și dăruit în mod continuu credincioșilor prin Tainele Dumnezeiești („ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium”) <sup>42</sup>.

Un indiciu lexical ce semnifică centralitea pe care, în a doua jumătate a secolului al XI-lea, încă o avea momentul cultural în viața bisericească milaneză poate fi identificat în definiția *Ambrosianum mysterium*, prin care *scientia Ambrosiana* de atunci își nimea propria tradiție rituală<sup>43</sup>. Este vorba despre terminologia care marchează scrierea așa-numitului *L(andulfus)* <sup>44</sup> și, în special, *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, text hagiografic aici și în care este repropusă, în termeni miraculoși, păstrarea a însuși *Ambrosianum mysterium* în fața încercărilor de romanizare făcute de regele francilor, Carol, după cucerirea

<sup>39</sup> Textul (*Praeconium Paschale Ambrosianum*, Bertarelli, Mediolani, 1934) a fost stabilit de către G. Suñol: *Versione critica del Praeconium Paschale ambrosiano*, 1934. Cu privire la problemele referitoare la datarea acestei lucrări și la ipotezele neclare legate de paternitate, vezi Borella 1964: 404-407.

<sup>40</sup> *Praeconium Paschale*, 201. Trebuie amintit faptul că în duminicile precedente din Postul Mare fuseseră proclamate în mod solemn, puse pe o melodie specifică, următoarele pericope din Ieșire: 20:1-24 (Decalogul); 34:1-10 (noile Table ale Legii); 34:23-35, 1 (schimbarea la față a lui Moise); 14:15-31 (Trecerea Mării Roșii).

<sup>41</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>43</sup> Cu privire la patrimoniul științelor pe care, spre sfârșitul secolului al XI-lea sau la începutul următorului secol, le găsim desemnate prin termenul *scientia Ambrosiana* și referitor la locul transmiterii acesteia, adică la școlile anexate la „ecclesia beatae Mariae, quae huius archiepiscopatus ... caput extitit et Deo annunte semper existet”, vezi *L(ANDULFUS)*<sub>1</sub>, II, 35, 70 și urm.; cf. – cu carențe critice, însă cu o bază textuală mai bună – *L(ANDULFUS)*<sub>2</sub>, 75 și urm. Despre orientarea ce a caracterizat aceste școli în secolul al XI-lea, vezi Viscardi 1954: 721 și urm.; Schmidt 1977: 8-10.

<sup>44</sup> Referitor la problematica numelui *Landulfus*, vezi Busch 1989: 11-12. În ceea ce privește datarea scrierii în cauză, în timp ce însuși Busch, făcând distincție între ultimele patru capitole, emite ipoteza că anul compoziției nu este departe de 1075, eu, personal, consider că este foarte plauzibil să datăm puțin după anul 1100 această redactare integrală a unui material divers, în mare parte anterior și de o proveniență diferită: Alzati 2000: 32-35, 40-41, 44-45. La concluzii cronologice asemănătoare, chiar dacă urmând altă cale, pare să ajungă P. Carmassi (Carmassi 2000: 268-291). Pentru un tablou al propunerilor de datare formulate în mediul tradiției istoriografice, vezi și Alzati 1991: nota 4; Alzati 1994: nota 20, și în Alzati 1993: 187-188, 212-214. Datarea lui Jörg Busch a fost preluată fără discuții de către istoriografia germană: cf. Dartmann 2000, în special nota 168, 120-121; Zumhagen 2002: 29.

regatului longobard<sup>45</sup>. Un semnal evident al schimbării de perspectivă, care a avut loc și la Milano, din cauza noii culturi bisericești medievale cu caracter universitar, l-a constituit faptul că – în titlurile așa-numitului Landolfo – termenul originar *mysterium* aproape a dispărut și a fost înlocuit de unul mai puțin expresiv, *officium*<sup>46</sup>.

Poate fi acesta un semn că aspectele patrimoniului ambrozian, de care ne-am ocupat până acum, reprezintă o experiență de acum definitiv încheiată și care aparține trecutului? S-ar părea că nu.

În data de 20 martie 2008, Joi în *Hebdomada Authentica*, la finalul Liturghiei din Joia Sfântă, când este sfințită crisma, arhiepiscopul de Milano, cardinalul Dionigi Tettamanzi, în fața clerului și a credincioșilor adunați în Dom, a promulgat *Lectionarul Ambrozian* revizuit după normele impuse de decretul conciliului Vatican II<sup>47</sup>. Integrându-se pe deplin în continuitatea tradiției ambroziene, acest Lectionar, dincolo de faptul că propune pe larg ceea ce s-a consolidat în timp (în unele cazuri este vorba de un patrimoniu care își are originea într-o epocă anterioară chiar lui Ambrozie), în adăugirile presupuse de lucrarea de revizie a avut tendința să păstreze o anumită fidelitate față de perspectiva mai sus amintită, de orientare mistică, care, de-a lungul secolelor, a marcat în Biserica milaneză structurarea pericopelor scripturale.

Referitor la lucrul acesta, trebuie spus că, la Milano, în lecturile legate de celebrarea euharistică (în afară de Epistole și de Evanghelie), a fost prevăzută dintotdeauna prezența unei *Lectio* veterotestamentare<sup>48</sup>. Reintroducerea acestui element – după conciliul Vatican II – în organizarea ritualului roman, de unde dispăruse deja în Antichitatea târzie, a deschis dezbateri largi (în special în mediul german, dar nu numai) cu privire la raportul dintre Vechiul și Noul Testament în contextul cultului creștin. Într-adevăr, dacă este abordat exclusiv într-o cheie filologică-textuală<sup>49</sup>, în

<sup>45</sup> *Sermo beati Thome episcopi Mediolani*, în G. Colombo (ed.) 1942, 90-95. O „judecată a lui Dumnezeu” cu privire la cântul ambrozian este conturată în compoziția în versuri editată de A. Amelli (EPIGRAMMA, 153 și urm.). Despre *Sermo* și figura misterioasă a lui Eugenius, „transmontanus episcopus”, „amator et quasi pater ambrosiani mysterii nec non et protector”, vezi Cattaneo 1970; Milani 1971; Alzati 1988; Tomea 1989. În mod semnificativ, *mysterium* este termenul cu care, în prima parte a secolului al XII-lea, Pelayo de Oviedo desemnează, în cartea *Liber Chronicorum*, patrimoniul cultural al Bisericilor, în momentul în care forma rituală hispano-vizigotă a fost eliminată – din Spania creștină și recucerită – în urma intervenției monarhilor de Castiglia și Leon, cu sprijinul decisiv al lui Gregorius al VII-lea; vezi Sánchez Alonso (ed.), 1924. În *Chronicon Sancti Maxentii*, termenul *lex* este cel care capătă o valoare semantică analoagă: „legem Romanam uoluit introducere et Toletanam mutare”, în PINIUS, 49. În ceea ce privește tema „judecării lui Dumnezeu” ca criteriu de rezolvare a conflictelor inclusiv în disputele din mediul ritual, aceasta, în prima jumătate a secolului al XIII-lea, este repropusă și de către cardinalul primat toledan Rodrigo Jiménez de Rada în *HISTORIA GOTHICA*, 207-209.

<sup>46</sup> Fenomenul se întâlnește în ms. *H 89 inf.* din Biblioteca Ambrosiana, din secolul al XIV-lea, în timp ce terminologia originală a fost păstrată într-un manuscris din aceeași epocă aflat acum la New Haven, Yale University Library, ms. *Beinecke 642*.

<sup>47</sup> Toate documentele relevante cu privire la aceasta se găsesc în volumul *Promulgazione del Lezionario Ambrosiano*, Supplemento a „Rivista Diocesana Milanese”, 99 (3), 2008. În primul rând, despre Lectionar, după sinteza lui C. Magnoli (Magnoli 2008), vezi volumul miscelaneu *Il Lezionario secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano*, în „Ambrosius”, 85 (1), 2009, precum și eseurile lui C. Magnoli (Magnoli 2009) și N. Valli (Valli 2009); pentru o prezentare sistematică, vezi Alzati 2009.

<sup>48</sup> „Pulchre mihi hodie legitur legis exordium”: AMBROSIUS, EXPOSITIO, 325.

<sup>49</sup> Pentru criteriile adoptate în Lectionarul Roman, sunt relevante observațiile lui G. Gafus (Gafus 1995).

afară de pericolul destrămării textelor sub acțiunea analizei istorico-critice<sup>50</sup>, acest raport riscă să oscileze între nerecunoașterea valorii intrinseci (*Eigenwert*) a Vechiului Testament<sup>51</sup> și diluarea canonului interpretativ creștin<sup>52</sup>. Așa cum s-a văzut la Ambrozie, Vechiul și Noul Testament – păstrându-și fiecare specificul – se află în sintonie din perspectivă mistică, deoarece, prin Tainele Dumnezeiești, pentru fiecare credincios – *μυστικῶς*/ *tainic* – devine actual planul mântuirii anunțat în ambele Testamente<sup>53</sup>.

Și astăzi, așadar, Biserica din Milano, plasându-se pe urmele Sfinților Părinți, cu precădere ale lui Ambrozie, prin intermediul unui patrimoniu cultural reînnoit, conduce poporul creștin spre apropierea de Vechiul și Noul Testament înainte de toate din perspectiva lor mistică. Din acest punct de vedere, se poate spune că aceasta continuă învățătura vechiului său păstor, pentru ca fiecare om să poată re trăi experiența lui Ambrozie și împreună cu el să afirme: „Christe [...] in tuis te inuenio sacramentis”<sup>54</sup>.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- AMBROSIUS, DAV.<sub>1</sub> = Ambrosius, *Apologia David*, în C. Schenkl (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, vol. 2, Tempsky/Freytag, Vindobonae/Pragae/Lipsiae, 1896 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], 32).
- AMBROSIUS, DAV.<sub>2</sub> = Ambroise de Milan, *Apologie de David*, ed. P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris, 1977 (Sources Chrétiennes [= SCH], 239).
- AMBROSIUS, EP. XIII = Ambrosius, *Epistula e. c. XIII* [Maur.: XXIII]: *Dominis fratribus dilectissimis episcopis per Aemiliam constitutis*, în Ambrosius, *Opera. Pars X/III. Epistulae et Acta. Tom. III: Epistularum liber X, Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis*; ed. M. Zelzer, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1982 (CSEL, 82/3).
- AMBROSIUS, HEX. = Ambrosius, *Exameron*, în C. Schenkl (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, vol. 1, Tempsky/Freytag, Vindobonae/Pragae/Lipsiae, 1896 (CSEL, 32), 1-261.
- AMBROSIUS, EXPOSITIO = Ambrosius, *Expositio euangelii secundum Lucam*, în M. Adriaen, P. A. Ballerini (ed.), *Expositio euangelii secundum Lucam. Fragmenta in*

---

<sup>50</sup> Pentru problemele referitoare la lucrul acesta, mai ales cu trimitere la textele Evangheliilor, cf. Martini 2001.

<sup>51</sup> Pentru un tablou al problematicilor referitor la acest lucru ridicate de Lecționarul Roman postconciliar, vezi Kranemann 1995.

<sup>52</sup> Pentru un exemplu al pozițiilor asumate de către exegeții Vechiului Testament, vezi Zenger 1995a; Zenger 1995b: 31-36. Merită amintite și problemele ridicate de o ipoteză a interpretării continue a Torah în cadrul cultului duminical creștin, la Braulik 1955. Se pot consulta, de asemenea, multe dintre eseurile propuse în Franz (ed.) 1997.

<sup>53</sup> Vezi Alzati 1998.

<sup>54</sup> Ambrosius, *Apologia David*, 58, în varianta textuală a ms. B (Boulogne sur Mer, Bibliothèque Municipale, ms. 32), din secolul al VI-lea, în AMBROSIUS, Dav.<sub>1</sub>, 340; vezi AMBROSIUS, Dav.<sub>2</sub>, 156 [în Apparatu].

- Esaiam IV. Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, Brepols, Turnholti, 1957 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL], 14).
- AMBROSIUS, HYMNES = Ambroise de Milan, *Hymnes*. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine par J.-L. Charlet, S. Deléani, Y.-M. Duval, J. Fontaine, Éditions du Cerf, Paris, 1992.
- AMBROSIUS, PS. I = Ambrosius, *Explanatio Psalmi I*, ed. M. Petschenig, Tempisky/Freytag, Vindobonae/Lipsiae, 1919 (CSEL, 64).
- AMBROSIUS, SACR. = Ambrosius, *De sacramentis*, in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, ed. B. Botte, Éditions du Cerf, Paris, 1994<sup>2</sup> (Sch, 25 bis).
- AMBROSIUS, SPIR. = Ambrosius, *De spiritu sancto, De incarnationnis dominicae*, ed. O. Faller, Hoelder/Pichler/Tempisky, Vindobonae, 1964 (CSEL, 79).
- AMBROSIUS, MYST. = AMBROSIUS, *De mysteriis*, in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, ed. B. Botte, Éditions du Cerf, Paris 1994<sup>2</sup> (Sch, 25 bis).
- BASILIIUS, HEX. = Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, ed. S. Giet, Éditions du Cerf, Paris, 1959 (Sch, 26).
- Benedictus XVI 2010 = Benedictus XVI, *Adbortatio Apostolica Postsynodalis Verbum Domini (30.IX.2010)*, in „Acta Apostolicae Sedis”, 102 (11), 2010, 681-787.
- BIBL. HEBR. = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, adjuv. H. P. Rüger, J. Ziegler, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977.
- CODEX THEOD. = *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes; consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae*, ed. Th. Mommsen, P. Meyer, Weidmann, Berlin, 1905.
- Colombo, G. (ed.), 1942, *Libellus de situ civitatis Mediolani, de adventu Barnabae Apostoli et de vitis priorum pontificum Mediolanensium*, Zanichelli, Bologna (Rerum Italicarum Scriptores, editio altera [=RRRISSea], 1/2).
- Constitutio de sacra liturgia*: Sacrosanctum Concilium, 36, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II (Periodus II), Pars VI, Sessio Publica III (die IV mensis Decembris anno MCMLXIII), Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Constitutio Dogmatica de divina Revelatione*: Dei Verbum, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV (Periodus IV), Pars VI, Sessio Publica VIII (die XVIII mensis Novembris anno MCMLXV), Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 597-609.
- CYPRIANUS = Cyprianus, *Epistularium. Epistulae 1-57*, ed. G. F. Diercks, Brepols, Turnholti, 1994 (CCL, 3/B).
- DE PUDICITIA = Tertullianus, *La pudicité*, vol. 1, ed. Ch. Munier, Éditions du Cerf, Paris, 1993 (Sch, 394).
- DIDACHÈ = Anonyme, *Doctrine des douze apôtres (La Didachè)*, ed. W. Rordorf, A. Tuilier, Éditions du Cerf, Paris, 1978 (Sch, 248).
- DIDASC. = *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. von Funk, trad. A. Socin, Schoeningh, Paderbonae, 1905.

- Díez Macho, A. (ed.), 1970, *Neophyti I. Targum Palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana*, vol. 2: *Éxodo*, Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Textos y Estudios del Seminario filológico „Cardenal Cisneros”, 8).
- EPIGRAMMA = A. Amelli (ed.), *L'epigramma di Paolo Diacono intorno al canto gregoriano e ambrosiano*, în „Memorie Storiche Forogiuliesi”, 9 (1913), 153-175.
- Epstein, I. (ed.), 1983, *The Babylonian Talmud*, Hebrew-English Edition, Engl. transl. H. Freedman, The Soncino Press, London.
- EUSEBIUS = *Eusebius Werke*, vol. 2/1, ed. F. Winkelmann, Akademie Verlag, Berlin, 1999 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [= GCS], n. F., 6/1).
- Goldschmidt, L. (ed.), 1925, *Der babylonische Talmud*, vol. 2, Benjamin Harz, Berlin/Wien.
- GREGORIUS, HOM. = Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiél*, ed. Ch. Morel, Éditions du Cerf, Paris, 1986 (SCH, 327).
- HIERONYMUS = Jérôme, *Lettres*, ed. J. Labourt, vol. 5, Les Belles Lettres, Paris, 1955 (Collection des Universités de France [= CUF]).
- HIST. ECCLES. = Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, Hinrichs, Leipzig, 1903.
- HISTORIA GOTHICA = Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispanie, sive Historia Gothica*, J. Fernández Valverde (ed.), Brepols, Turnhout, 1987 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 72).
- Ioannes Paulus II 1979 = Ioannes Paulus II, *Constitutio Apostolica* Scripturarum thesaurus (25.IV.1979), în „Acta Apostolicae Sedis”, 71 (8), 1979, 557-559.
- IUSTINUS = *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich, De Gruyter, Berlin/New York, 1994 (Patristische Texte und Studien, 38).
- LACTANTIUS = Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, Éditions du Cerf, Paris, 1954 (SCH, 39/1).
- L(ANDULFUS)<sub>1</sub> = *Landulphi Senioris Historia Mediolanensis*, L. C. Bethmann, W. Wattenbach (ed.), Hahn, Hannoverae, 1848 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, 8).
- L(ANDULFUS)<sub>2</sub> = *Landulphi Senioris Mediolanensis historiae libri quattuor*, A. Cutolo (ed.), Zanichelli, Bologna, 1942 (RRIISSea, 4/2).
- MINUCIUS FELIX = M. Minucius Felix, *Octavius*, ed. Bernhard Kytzler, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1982 (Bibliotheca Teubneriana [= BT]).
- NT GRAECE<sup>28</sup> = *Novum Testamentum Graece*, post E. Nestle, E. Nestle, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, H. Strutwolf, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- NT 1982 = *Der Text des Neuen Testaments*, ed. K. Aland, B. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982.
- NUOVO LEZIONARIO MILANO = *Il Lezionario secondo il Rito della Santa Chiesa di Milano*, în „Ambrosius”, 85 (1), 2009.
- PINIUS = I. Pinius, *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua hispanica*, în J. B. Sollerius, J. Pinius, G. Cuperus, P. Boschius (ed.), *Acta Sanctorum Iulii*, VI, 1729, new edition by J. Carnandet, Palmé, Parisiis/Romae, 1868.

- PLINIUS SECUNDUS = C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae*, ed. H. Zehnacker, Les Belles Lettres, Paris, 2009 (CUF).
- Praeconium Paschale*, în M. Magistretti (ed.), *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae [= Manuale Ambrosianum]*, vol. 2, Hoepli, Mediolani, 1904.
- PROMULGAZIONE = *Promulgazione del Lezionario Ambrosiano*, Supplemento a „Rivista Diocesana Milanese”, 99 (3), 2008.
- Sánchez Alonso, B., 1924 (ed.), *Crónica del Obispo Don Pelayo*, Imprenta de los Sucesores de Hernando, Madrid (Textos latinos de la Edad Media española, 3).
- SCRIPTORES = *Scriptores Historiae Augustae*, vol. 1-2, ed. E. Hohl, Ch. Samberger, W. Seyfarth, Teubner, Lipsiae, 1965.
- SEPTUAGINTA = *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 2/1, ed. J. W. Wevers, adjuv. U. Quast, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- STROMATA VII = Clemens Alexandrinus, *III. Stromata*. Buch VII und VIII, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Akademie Verlag, Berlin, 1970<sup>2</sup> (GCS, 17<sup>2</sup>).
- Suñol, G. (ed.), 1934, *Versione critica del Praeconium Paschale ambrosiano*, în „Ambrosius”, 10, 77-95.
- THESAURUS = *Thesaurus Sancti Ambrosii curante CETEDOC*, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Brepols, Turnhout, 1994 (Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum, Series A: Formae, 8).
- Tombeur, P. (ed.), 2005, *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, Brepols, Turnhout.
- TRAD. AP. = Ps. Hippolytus, *Traditio Apostolica*, în *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. *Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung*. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Herder, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rome/New York, 1991 (Fontes Christiani, 1), 141-313.

## B. Literatură secundară

- Alzati 1988: C. Alzati, *Eugenio, Vescovo, Santo*, în *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, II, NED-Nuove Edizioni Duomo, Milano, 1988, 1149-1151.
- Alzati 1991: C. Alzati, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*, în *La Riforma Gregoriana e l'Europa. Atti del Congresso Internazionale promosso in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985)*. Salerno, 20-25 Maggio 1985, vol. 2, Libreria Ateneo Salesiano Rome, 1991 (Studi Gregoriani, 14), 185-188.
- Alzati 1993: C. Alzati, *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, NED-Nuove Edizioni Duomo, Milano, 1993 (Archivio Ambrosiano, 65).
- Alzati 1994: C. Alzati, *A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale*, în *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, vol. 1, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1994, 79-92.

- Alzati 1998: C. Alzati, *Ordinamento liturgico delle letture: continuità ecclesiale e dimensione misterica. La testimonianza ambrosiana*, în „Ambrosius”, LXXIV, 1, 1988, 8-21.
- Alzati 2000: C. Alzati, *Chiesa ambrosiana, mondo cristiano greco e spedizione in Oriente [in Verso Gerusalemme. II Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999). Bari, 11-13 January 1999]*, în „Civiltà Ambrosiana”, 17, 2000, 30-47.
- Alzati 2009: C. Alzati, *Il Lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato “ordo lectionum”*, Libreria Editrice Vaticana/Centro Ambrosiano, Città del Vaticano/Milano, 2009 (Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica, 50).
- Alzati 2015: C. Alzati, *Riflessioni conclusive*, în P. Boucheron, S. Gioanni (ed.), *La mémoire italienne d'Ambroise: usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, École Française de Rome, Paris, 2015, 559-585.
- Battisti 1960: C. Battisti, *Il problema linguistico di basilica*, în *Le Chiese dei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7-13 April 1959), vol. 2, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1960, 805-847.
- Baumstark 1904: Anton Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*, Pustet, Roma, 1904.
- Borella 1964: P. Borella, *Il Rito Ambrosiano*, Morcelliana, Brescia, 1964 (Biblioteca di Scienze Religiose, 3).
- Bori 1987: P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Bouyer 1952: L. Bouyer, *Mystérion*, în „Supplément de La vie spirituelle”, 5 (23), 1952, 397-412.
- Bradshaw/Johnson/Phillips 2002: P. F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips, *Apostolic Tradition: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 2002.
- Braulik 1955: G. Braulik, *Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen*, în R. Messner, E. Nagel, R. Pacik (ed.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer S. J. zum 70 Geburtstag*, Tyrolia, Innsbruck/Wien, 1955 (Innsbrucker theologische Studien, 42), 50-75.
- Busch 1989: J. W. Busch, „*Landulfi senioris Historia Mediolanensis*” – *Überlieferung, Datierung und Intention*, în „Deutsches Archiv”, 45, 1989, 1-30.
- Carmassi 2000: P. Carmassi, *Basiliche episcopali e ordinamento liturgico a Milano nei secoli XI-XIII tra continuità e trasformazioni*, în „Civiltà Ambrosiana”, 17, 2000, 268-291.
- Cattaneo 1970: E. Cattaneo, *Sant'Eugenio Vescovo e il rito ambrosiano*, în *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, I, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano, 1970 (Archivio Ambrosiano, 18), 30-43.
- Dartmann 2000: Ch. Dartmann, *Wunder als Argumente: die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi*, Lang, Frankfurt am Main, 2000 (Gesellschaft, Kultur und Schrift, 10).
- Densusianu 1901: O. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, vol. 1, Leroux, Paris, 1901; ed. rom.: *Istoria limbii române*, vol. 1, ed. J. Byck, Editura Științifică, București, 1961.

- Docherty 2009: S. E. Docherty, *The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 260).
- Ferrua 1933: A. Ferrua, *I più antichi esempi di basilica per „aedes sacra”*, in „Archivio Glottologico Italiano”, 25, 1933, 142-146.
- Franz 1997: A. Franz (ed.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Eos, Erzabtei St. Ottilien, 1997.
- Gafus 1995: G. Gafus, *Auswahl mit Schlagseite. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Lesenordnung*, in „Bibel und Liturgie”, 68, 1995, 136-148.
- Gamber 1967: Klaus Gamber, *Die Autorschaft von De Sacramentis: zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea*, Pustet, Regensburg, 1967.
- Jacob 1990: Ch. Jacob, „Arkandiszöplin”, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Hain, Frankfurt a. M., 1990 (Theophaneia, 32).
- Jacob 1995: Ch. Jacob, *Zum hermeneutischen Horizont der Typologie. Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese*, in C. Richter, B. Kranemann (ed.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekenntnis und Sinaibund*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1995 (Quaestiones disputatae, 159), 103-111.
- Kranemann 1995: B. Kranemann, *Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle*, in C. Richter, B. Kranemann (ed.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekenntnis und Sinaibund*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1995 (Quaestiones disputatae, 159), 22-30.
- Levy 1986: B. B. Levy, *Targum Neophyti 1: A Textual Study, I: Introduction, Genesis, Exodus*, University Press of America, Lanham/New York/London, 1986 (Studies in Judaism).
- Magnoli 2008: Claudio Magnoli, *Piccola guida al nuovo Lezionario ambrosiano*, Ancora, Milan, 2008.
- Magnoli 2009: Claudio Magnoli, *Il Lezionario ambrosiano per i tempi liturgici*, in „La tradizione liturgica della Chiesa ambrosiana” [= „Rivista Liturgica”], 95 (4), 2009, 487-507.
- Marcone 2012: A. Marcone, *L’editto di Milano e il tempo della tolleranza*, in *L’editto di Milano e il tempo della tolleranza: Costantino 313 d. C. Catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 25 ottobre 2012 - 17 marzo 2013)*, mostra a cura di P. Biscottini e G. Sena Chiesa, catalogo a cura di G. Sena Chiesa, Mondadori-Electa, Milano, 2012.
- Martini 2001: C. M. Martini, *La svolta della modernità nell’approccio del mondo cristiano occidentale alla figura di Cristo*, in G. Fioravanti (ed.), *Heri et hodie: figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14-17 Novembre 2000*, Plus, Pisa, 2001, 109-117.
- Martone 1997: C. Martone, *I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran*, in „Annali di scienze religiose”, 2 (2), 1997, 159-174.
- Matthews 2000: J. F. Matthews, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, Yale University Press, New Haven/London, 2000.
- Metzger 1988: M. Metzger, *Nouvelle perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, in „Ecclesia Orans”, 5, 1988, 241-259.
- Metzger 1992a: M. Metzger, *Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique*, in „Ecclesia Orans”, 9, 1992, 7-36.



- Metzger 1992b: M. Metzger, *À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique*, în „Revue des sciences religieuses”, 66, 1992, 249-261.
- Metzger/Ehrman 2004<sup>4</sup>: B. M. Metzger, B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, New York/Oxford, 2004<sup>4</sup> (prima ediție: 1964).
- Mihăescu 1978: H. Mihăescu, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*, Editura Academiei, București/Les belles lettres, Paris, 1978.
- Milani 1971: C. Milani, *Osservazioni linguistiche sul «sermo beati Thome episcopi Mediolani»*, în „Aevum”, 45, 1971, 87-129.
- Mohrmann 1976: Christine Mohrmann, *Observations sur le «De sacramentis» et le «De Mysteriis» de saint Ambroise*, în G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2-7 Dicembre 1974*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano, 1976 (Studia Patristica Mediolanensia, 7), 103-123.
- Peretto 1996: E. Peretto, *Introduzione a Pseudo-Ippolito, Tradizione Apostolica*, Città Nuova, Roma, 1996.
- Pompen 1929: A. Pompen, *De oorsprong van het woord kerk*, în *Donum natalicium Schrijnen*, Dekker-Van de Vegt, Nijmegen, 1929, 516-532.
- Savon 2012: H. Savon, *Doit-on attribuer à Ambroise le De Sacramentis?*, în R. Passarella (ed.), *Ambrogio e la liturgia*, Biblioteca Ambrosiana, Milano/Bulzoni, Roma, 2012 (Studia Ambrosiana, 6), 23-45.
- Schiaffini 1923: A. Schiaffini, *Intorno al nome e alla storia delle chiese non parrocchiali nel Medioevo. A proposito del toponimo „basilica”*, în „Archivio Storico Italiano”, 81, 1923, 25-64.
- Schmidt 1977: T. Schmidt, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Hiersemann, Stuttgart, 1977 (Päpste und Papsttum, 11).
- Seeck 1891: O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 12, 1891, 381-386.
- Siniscalco 2013: P. Siniscalco, *L'Editto di Milano. Origine e sviluppo di un dibattito*, în *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano. 313-2013*, curr. A. Melloni et Alii, III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, 543-556.
- Studer 1997: B. Studer, *Ambrogio di Milano teologo mistagogico*, în *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 8-11 Maggio 1996, in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino. 396-1996*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997 (Studia ephemeridis „Augustinianum”, 58), 569-586.
- Tagliavini 1963: C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Morcelliana, Brescia, 1963.
- Tomea 1989: P. Tomea, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi*, în *Atti dell'11° Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Milano e il suo territorio in età comunale. Milano 26-30 Ottobre 1987*, vol. 1, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989, 648-651.

- Valli 2009: Norberto Valli, «*Redemptionis enim nostrae magna mysteria celebramus*». *Il ciclo de Tempore nella liturgia ambrosiana*, in „La tradizione liturgica della Chiesa ambrosiana” [= „Rivista Liturgica”], 95 (4), 2009, 508-530.
- Viscardi 1954: A. Viscardi, *La cultura milanese nei secoli VII-XII*, in *Storia di Milano*, vol. 3, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milan, 1954, 669-760.
- Zenger 1995a: E. Zenger, *Das Erste Testament als Herausforderung christlicher Liturgie*, in „Bibel und Liturgie”, 68, 1995, 124-136.
- Zenger 1995b: E. Zenger, *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verbeißung*, in C. Richter, B. Kranemann (ed.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekennnis und Sinaibund*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1995 (Quaestiones disputatae, 159), 31-56.
- Zumhagen 2002: O. Zumhagen, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung: Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Bohlau, Köln, 2002 (Städteforschung, 58).

# PRINCIPII HERMENEUTICE PENTRU O EXEGEZĂ BIBLICĂ SPIRITUALĂ ÎN OPERA LUI ORIGEN\*

EUSEBIU BORCA

Centrul Universitar Nord, Baia Mare

*beusebiu@yahoo.com*

**Abstract:** Origen's hermeneutical principles show the importance of spiritual interpretation of the Bible. This method is the best way to remind the contemporaries the holiness of this book. Also, he underlines the ways that an interpreter has to do for being prepare and capable to deal with such an important activity. This approach is very important because it shows us that Bible precepts can be held if we recognize that the Law of Old Testament and the letter of New Testament must be understand spiritually.

**Keywords:** Origen, Scripture, allegorical, spiritual, interpretation, hermeneutical

## Introducere

Origen este descris ca „plăcându-i să doarmă cu capul pe Sfânta Scriptură, cititor prodigios atât al creștinilor, cât și al necreștinilor, interesat în aceeași măsură de litera Scripturii cât și de miile de exegeze posibile”, care aruncă „din zbor o mulțime de idei [...] care îl dăruie până și pe cel mai avizat cercetător”. Deși cititorii săi sunt cuprinși de o dorință „pătimașă de a-l urma până la capăt și de a-i cuprinde sistemul [...] Origen le scapă prin mii de cărări ascunse” (Orbe 1969, 557). Deși este cunoscut mai ales prin exegeza sa spirituală sau alegorică<sup>1</sup>, Origen nu este inventatorul, ci doar un mare teoretician al ei<sup>2</sup>. În lucrările sale, Origen acordă, în mod constant, atenție diferitelor variante textuale, pe care le-a găsit în manuscrise (Crouzel 1999: 113).

Pentru că citirea și explicarea Scripturii este o îndeletnicire veche de când creștinismul, interpretarea ei trebuie discutată într-un cadru istoric, unde poate fi urmărită dezvoltarea ei. Înainte de a susține părerile criticilor moderni, este util să cunoaștem interpretările Părinților Bisericești, istoricul exegezei și diferitele metode de interpretare. Din acest punct de vedere, metoda lui Origen, primul mare interpret și critic biblic, trebuie să reprezinte un mare interes pentru cei ce vor să explice Scriptura (Roventza 1929: 6-7). „Marele alexandrin continuă să incite, să fascineze, să obsedeze nu atât teologia ori pe teologi (care condamându-l l-au taxat definitiv), cât mai ales disciplinele auxiliare teologiei, hermeneutica și filosofia” (Bădiliță 1995: 100).

---

\* *Hermeneutical Principle for a Spiritual Biblical Exegesis in Origen's Writings*

<sup>1</sup> Cei doi termeni sunt socotiți echivalenți de Crouzel, care consideră că, alături de Ieronim, Origen este „cel mai mare exeget critic și literal al Antichității creștine” (Crouzel 1999: 113).

<sup>2</sup> Deși Origen face teoria exegezei spirituale în *Despre Principii, Filocalia* și în *Omiliile*, practica sa este chiar mai bogată decât teoria (cf. Crouzel 1999: 113, nota 2).

## 1. Exegeza spirituală a lui Origen are la bază Scriptura

Sfânta Scriptură este cel mai strălucit document al credinței creștine, o „Carte de căpătâi”, care are legile ei proprii de interpretare, însă acestea trebuie căutate (Neaga 1981, 757). Referitor la opera biblică a lui Origen, trebuie să arătăm că alexandrinul este primul creștin care își ia sarcina unui studiu al Scripturii în chip sistematic, primul care scrie comentarii și omilii exegetice la cărțile sfinte și primul care înțelege că studiul biblic este strâns legat de autenticitatea textului (Roventza 1929: 13). Pentru Origen, baza exegezelor spirituale o constituie Vechiul Testament, înțeles, în întregime, ca o profeție a lui Hristos, care este cheia acestuia<sup>3</sup>. În acest sens, Origen, de fiecare dată, invocă ajutorul divin: „Doamne Iisuse, vino din nou; explică aceste cuvinte mie și celor care au venit în căutarea hranei spirituale” (HOM.JE. 1998: 213).

Origen arată că exegeza alegorică afirmă valoarea Vechiului Testament împotriva criticilor (gnostici, marcioniți etc.) și dă acestuia adevărul său sens. Apărându-i pe iudei împotriva atacurilor păgâne (Celsus), Origen identifică valoarea pozitivă a Vechiului Legământ, deși acestea erau doar ceva temporar, considerând că autoritatea acestor porunci (ale Legii) este una limitată de timp<sup>4</sup>. De exemplu, evenimentul distrugerii Templului din Ierusalim (70 d.Hr.) care a făcut să înceteze cultul sacrificial, este înțeles de Origen, drept o modalitate prin care Dumnezeu arată că autoritatea Vechiului Testament trebuie altfel înțeleasă (Gregerman 2009, 184). Creștinii sunt cei care au dus mai departe consecințele practice ale unui cult monoteist, dar care a înțeles că „Dumnezeul suprem nu poate fi adorat decât prin sacrificii spirituale”<sup>5</sup>.

### 1.1. Exemple de exegeză spirituală vechitestamentară

Pentru că Vechiul Testament a fost scris și pentru creștini, însă pentru că o bună parte din preceptele sale (referitoare la ceremonii și drept) nu ni se mai impun în litera lor, este necesară o exegeză spirituală<sup>6</sup>, iar Origen a fost mistuit de curiozitatea de a ști ce se află dincolo de litera scrisă a cărților sfinte (Coman 1971, 610).

Origen descoperă în paginile Vechiului Testament multe alegorii. Relatând despre episodul biblic în care Rebeca a venit la fântână pentru a scoate apă și întâlnirea sa cu trimisul lui Avraam (Fac. 24:15), Origen înțelege că ni se poruncește ca zilnic să mergem la fântâna Scripturii pentru a-L întâlni acolo pe Hristos (OM.GN. 2006: 381). Iosif prefigurează pe Mântuitorul, toiagul lui Moise închipuie Crucea Domnului, mielul pascal este preînchipuirea lui Hristos, Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul

<sup>3</sup> Principiu fundamental, care deosebește radical alegoria creștină de cea greacă (Crouzel 1999: 117).

<sup>4</sup> Observarea Legii de către creștini trebuie mai întâi supusă unei critici mai largi (CELS. 1984: 463-464).

<sup>5</sup> Dumnezeu trebuie adorat nu prin sacrificii carnale (sânge), ci în duh. Este o idee ridicolă a crede că Dumnezeu, care este cunoscut spiritual, trebuie adorat într-o manieră materială/ carnală (CELS. 1984: 399, 431-432). Cultul spiritual constă în aducere de rugăciuni (CELS. 1984: 481,483), altarul spiritual este inima creștinilor credincioși (CELS. 1984: 517), iar Trupul lui Hristos este un templu spiritual (CELS. 1984 519). Astfel, creștinii continuă să celebreze sărbătorile spiritual prin rugăciune continuă și abținere de la rele (CELS. 1984: 522).

<sup>6</sup> Litera prescripțiilor juridice și ceremoniale din Legea veche a fost abolită de către Hristos. Dacă acestea nu au un sens spiritual, pentru creștini, ele nu mai au nici o semnificație (Crouzel 1999: 119, 126).

lumii, care și-a dat viața chiar în timpul când se junghiau mieii de Paști. Origen consideră că în cartea Ieșirii se văd prezente rădăcinile Bisericii (BODOGAE OM.IȘ. 1981: 52), iar dacă Egiptul este casa robiei, Ierusalimul este casa libertății. Ieșirea din Egipt este tâlcuită ca o ieșire din păcat, o călătorie și o luptă spre Dumnezeu (Neaga 1981, 760). Descrierea călătoriei spre pământul făgăduinței este „călătoria spre Dumnezeu”, unde poate fi observată strânsa legătură între tip și antitip, dintre umbră și realitate, dintre Vechiul și Noul Testament (BODOGAE OM.NM. 1981: 137). Demn de amintit este leit-motivul Iisus-Iosua, unde Origen își cheamă ascultătorul „pe perspectiva abia perceptibilă a cuvântului” să observe imaginea marelui Arhiereu (OM.IO. 1981: 269-270). În Cântarea Cântărilor, iubirea dintre mire și mireasă preînchipuie relația dintre credincios și Dumnezeu, iar Solomon cel pașnic este chipul lui Hristos, chipul păcii<sup>7</sup>.

Această modalitate de înțelegere a Vechiului Testament nu-i aparține lui Origen, ci însuși Mântuitorul afirmă că Moise a scris despre el (Ioan 5:46). La fel, interdicția din Deuteronom (25:4), despre „botnița bouului care ară aria”, Sfântul Pavel (1 Cor. 9:9, 1 Tim. 5:18) o aplică pentru sine, considerând că trebuie să trăiască din apostolatul său. Epistola către Galateni (3:5) afirmă că Hristos este urmașul lui Avraam, împlinirea făgăduințelor făcute patriarhului. Tot așa, ceremoniile Vechiului Legământ sunt „umbra realităților cerești” (a celor viitoare cf. Col. 2:16-17). Conform evangheliilor (Mat. 26:61, Ioan 2:19-21), Templul simbolizează trupul lui Hristos. Cele trei zile pe care Iona le petrece în pântecul monstrului marin reprezintă cele trei zile în care Iisus va rămâne în „inima pământului” (Mat. 12:39-40), iar predica profetului la Ninive o prefigurează pe cea ținută de Iisus păgânilor (Mat. 12:41). Pe drumul spre Emaus, când Iisus se arată apostolilor, este ocazia unei lecții de exegeză spirituală, căci „începând de la Moise și de la toți profeții, le-a tâlcuit din toate Scripturile cele despre El” (Luc. 24:27). Șarpele de aramă îl reprezintă pe Hristos înălțat pe cruce (Ioan 3:14), mana este pâinea vieții, care este Iisus, Cuvânt și Euharistie (Ioan 6:22-59), Biserica este numită în mod constant „noul Israel”, iar creștinul „iudeul tainic” (Rom. 2:29), pentru că el poartă „circumcizia în duh” (Crouzel 1999: 120).

În Epistola către Evrei este prezentă ideea că Hristos este Arhiereul Noului Legământ, al cărui prefigurare poate fi întâlnită în Vechiul Testament. Interpretările scripturistice ale lui Origen sunt „de obicei în acord cu regula de credință”, nu sunt niciodată prezentate drept singurele interpretări posibile, ci doar „prilejuri de înțelegere”, un punct de plecare pentru înțelegere și rugăciune. Când interpretările provin din Noul Testament, ele posedă autoritatea pe care le-o dă inspirația scripturistă, în celelalte cazuri, fiind vorba de încercări personale și ipotetice de a vedea sensul unui pasaj cu ajutorul harului lui Dumnezeu și de a furniza auditorului ceva ce l-ar putea ajuta în rugăciunea sa<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Origen explică Vechiul Testament prin Noul Testament (Neaga 1981, 760-761).

<sup>8</sup> De subliniat modestia lui Origen, care își prezenta interpretările încuviințând că cel care „găsește o explicație mai bună”, bucuros o va accepta și se va alătura părerii sale. Origen nu pretinde că semnificația interpretării sale ar fi definitivă și universal valabilă, ci o încercare personală, discutabilă (dar totuși comunicabilă) de a ajunge la sensul profund al textului. Referitor la exegeza Noului Testament, Origen consideră că Scriptura cea nouă este profetică, Întruparea prefigurând venirea de la sfârșitul timpului când ni se vor descoperi „adevăratele” realități. Nu există decât o singură Evanghelie,

În încercarea de a apăra Vechiul Testament în fața atacurilor ereticilor (marcioniții), Origen echivalează cunoștința de care se bucurau dreptii Vechiului Testament cu cea a Apostolilor (COM.JN. 1862: 479-487). Fiind umbră, Vechiul Testament nu posedă „adevăratele” realități, nu vede decât „ca prin oglindă, în ghicitură”. Însă, prin venirea lui Hristos și prin exegeza care o inițiază venirea sa, Vechiul Testament a fost transformat în Noul Testament, așa cum la nunta din Cana, apa a fost preschimbată în vin (COM.JN. 1862: 517-524).

## 1.2. Texte biblice pentru justificarea exegezei spirituale

### 1.2.1. Exemple de interpretare alegorică la Origen

Relatarea minunii săturării celor 5000 de oameni (Mat. 14:14-21) este la Origen un model de interpretare figurată. Mâncarea oferită mulțimii reprezintă cuvântul lui Dumnezeu sau Scriptura, iar cei ce-i urmau lui Hristos reprezintă poporul vechiului legământ, care înfometat, trebuie să meargă în cetăți pentru a se „alimenta” cu „litera legii, profeții și porunci”. Iisus poruncește însă ucenicilor să le ofere de mâncare, pentru că el este cuvântul lui Dumnezeu (COM.MT. 1982: 58-61).

Parabola năvodului (Mat. 13:47) îi prilejuiește lui Origen să dezvolte o alegorie dogmatico-morală. Năvodul înseamnă Scriptura, care devine desăvârșit numai prin Hristos. Asemenea năvodului, care, aruncat în mare, strânge tot felul de lucruri, reprezintă Scriptura care aduce la credință toate neamurile. Dacă marea reprezintă viața oamenilor, țărnul este împlinirea veacurilor (COM.MT. 1982: 29-31).

Origen consideră că viața creștină seamănă cu o trecere pe mare, după modelul umblării pe mare a Mântuitorului. Pentru a ne trece pe celălalt țărml (Împărăția Cerurilor), Iisus ne cheamă în corabie, fără de care nu putem învinge loviturile valurilor și vântul potrivnic (necazurile acestei lumi, care ne îndepărtează de la dreapta credință și de la virtuți) (COM.MT. 1982: 64). La Schimbarea la Față, hainele Mântuitorului, albe ca lumina, reprezintă cuvintele și literele Evangheliilor (COM.MT. 2004: 743-744).

Considerând Evanghelia după Ioan una „spirituală” și pârga Scripturii, Origen o alegorizează masiv, însuși Mântuitorul vorbește în cuprinsul ei în alegorii și metafore. Datorită acestui fapt, comentariul lui Origen la această Evanghelie constituie „cea mai însemnată operă a lui între comentariile Noului Testament” (Roventza 1929: 57).

### 1.2.2 Elementele teoriei exegetice ale lui Origen pot fi descoperite în epistolele pauline

Origen folosește expresia: „legea este spirituală” (Rom. 7:14) pentru a transpune în plan exegetic ceea ce Apostolul spune într-un sens moral sau ascetic. Omul carnal,

---

în posesia căreia noi suntem, dar aceste bunuri supreme, nu le contemplăm decât „în oglindă, în enigmă”, nu „față către față”. Pentru creștin, exegeza Noului Testament reprezintă o interiorizare în fiecare a faptelor, gesturilor și virtuților lui Hristos (Crouzel 1999: 129-130).

supus legii și păcatului este opus omului spiritual, care, trăind după duh, îndeplinește spiritual legea.

Sara și Agar simbolizează două testamente (Gal. 4:21-31), iar fiii lor (Isaac, fiul Sarei, soția liberă și Ismail, fiul sclavei Agar) prefigurează pe creștini, care sunt liberi, respectiv pe evrei, care sunt sclavi ai legii, ai literei.

În acest pasaj întâlnim un alt cuvânt cheie al acestei exegeze, termenul „alegorie”, care „semnifică un mod de a vorbi în care ceea ce spune ascunde o altă semnificație decât cea care apare la suprafață. „Comparând cele spirituale cu cele spirituale” (1 Cor. 2:13), Origen afirmă „coerența sau consecvența învățaturii biblice”, propunând „apropierea pasajelor biblice care sugerează sensuri asemănătoare”, însă atrage atenția că aceasta „nu apare întotdeauna în plan literal, ci trebuie căutată pe planul spiritual” (Crouzel 1999: 120-122).

Astfel, prin alegorie, Scriptura (1 Cor. 5:5) ne spune că Hristos este mielul pascal, paștele nostru (PASS. 1992: 10-16). La fel, stâlpul de nor, trecerea prin Marea Roșie, mana, apa, moartea în deșert a primei generații reprezintă: Botezul, Euharistia, pedeapsa divină pentru păcat (1 Cor. 10:1-11).

Termenul „tip”, „simbol” (*τύπος*) este alt cuvânt cheie ale acestei exegeze, iar versetul 11 enunță unul din principiile sale fundamentale: „Și toate acestea li s-au întâmplat lor ca pilde (pentru a servi drept simbol) și au fost scrise spre povățuirea noastră, a celor ce am ajuns sfârșitul veacurilor (timpurile mesianice)”.

Un text fundamental pentru Origen este cel în care se arată motivul pentru care iudeii n-au fost capabili să-l primească pe Hristos, vâlul neridicat de pe față (2 Cor. 3:4-18), îi face să rămână la „litera care ucide” și le ascunde adevărata semnificație a Bibliei<sup>9</sup>. Se arată așadar că Noul Testament (2 Cor. 3:6-18) este o interpretare spirituală a celui vechi (Ieș. 34:29-35). „Vâlul pe care Moise și l-a pus pe față, fiindcă evreii n-ar fi putut suporta slava care strălucea pe fața sa, atunci când a coborât din Sinai, unde l-a văzut pe Dumnezeu, închipuie vâlul care le ascunde și astăzi evreilor adevăratul sens al Scripturii”. Iisus este cel care ridică acest vâl, dar pentru a se întâmpla aceasta, noi trebuie să ne întoarcem către Domnul. Dacă citim Sfânta Scriptură și nu suntem convinși că Iisus este cel care-i arată sensul, înseamnă că rămânem la

„litera care ucide fără a trece la Duhul care dă viață. Înainte de Iisus, adevăratul sens al Vechiului Testament nu putea fi văzut și tot așa rămâne și pentru evreii de astăzi care nu L-au primit. Deci, adevăratul sens al Scripturii nu se află în literă ci în duh, când vâlul este ridicat de Hristos”<sup>10</sup>.

Interpretarea alegorică este o paradigmă a felului în care creștinii trebuie să citească Scriptura hristologic, modalitate care are darul să-i convină pe credincioși, dar care este de neconceput pentru iudei (Gregerman 2009, 185). Origen arată că Legea este

---

<sup>9</sup> Această literă își va pierde acea putere mortală, când Hristos va citi din Vechiul Testament Bisericii sale, va arăta, asemenea ucenicilor săi (aflați în drum spre Emaus) că acestea vorbesc despre el (Crouzel 1999: 117).

<sup>10</sup> Origen îndeamnă la o contemplare „ca într-o oglindă”, a slavei divine, prin care apoi suntem transformați, transfigurați, modelați (după chipul celui contemplat), printr-un fel de mimetism spiritual (Crouzel 1999: 121).

„umbra bunurilor viitoare și nu imaginea realităților” (Evr. 10:1), apoi tradiția medievală va vorbi despre o triplă gradație<sup>11</sup>.

## 2. Principiile hermeneuticii lui Origen

Urmând metoda ermeneutică a lui Origen, se pot fixa normele după care putem face exegeza cărților sfinte (Neaga 1981, 757).

### 2.1. Inspirația integrală a Sfintei Scripturi

#### 2.1.1. Caracterul inspirat al Sfintei Scripturi

Chiar dacă această problemă a inspirației Sfintei Scripturi nu este abordată sistematic, ea este în mod constant afirmată de Origen, subiectul inspirației fiind sfânt (PRAT 1912: 1874) și având baze biblice: „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu” (2 Tim. 3:16).

Dacă puterea vitală (*δύναμις*), dumnezeiască, nu s-ar manifesta în cuvintele (fonemele) perisabile ale oamenilor, Scriptura ar fi un simplu text, „un cimitir pustiu și mut”<sup>12</sup>. Origen arată că „Sfintele cărți nu sunt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Duhului Sfânt” (FILOC. 1982: 311) și consideră că Sfânta Scriptură este un „instrument muzical desăvârșit și armonizat al lui Dumnezeu” (FILOC. 1982: 342), care naște un „cântec magic” (FILOC. 1982: 352), care pune stăpânire pe cel ce-și „trezește” urechea și-ncepe să asculte (Bădiliță 1995: 101).

#### 2.1.2. Unitatea Revelației arată unitatea Scripturii

Origen crede în cuvântul Domnului Hristos, că nu există în Lege sau Proroci nici „o iotă sau cirtă” (Mat. 5:18) care să nu conțină un mister (Chilea 1978: 76) și susține autoritatea divină a Scripturii fără echivoc (CELS. 1984: 365).

Origen afirmă că nici un singur punct din Scriptură nu este lipsit de înțelepciunea lui Dumnezeu (FILOC. 1982: 327) și susținând principiul: „un Dumnezeu unic, într-o carte unică” (Bădiliță 1995: 104), arată că Scriptura este inspirată până la cea mai mică literă și că nimic nu este de prisos, nepotrivit, ci totul este armonios (Roventza 1929: 19-23).

<sup>11</sup> În primul rând, Legea este umbra, speranța, dorința, presentimentul realităților. Apoi, „Evanghelia temporală” este „imaginea”, o participare reală, dar imperfectă la „realitățile divine” (așadar, deși posedăm încă de acum realitățile adevărate, le percepem acoperite de vălul imagini). În cele din urmă, „Evanghelia veșnică” este cunoașterea desăvârșită, realitățile divine, contemplarea tainelor. Deși se vorbește atât despre Evanghelia veșnică dar și despre cea temporală, cele două sunt o singură Evanghelie. Ele nu diferă prin substanța lor, *υποστασεις*, ci doar prin modul uman de a le concepe, *επινοια*: în „Evanghelia veșnică” – „față către față”, iar în „Evanghelia temporală” – „ca printr-o oglindă, în enigmă” (Crouzel 1999: 121).

<sup>12</sup> Puterea vitală a cuvintelor Scripturii este o putere duhovnicească: *πνεῦμα-δύναμις* (Bădiliță 1995: 101-102).



## 2.2. Sfânta Scriptură nu conține nimic de prisos

Scriptura se revelează drept semnul ales de Dumnezeu, al prezenței Cuvântului drept Cuvânt în lume, vas de preț al hranei spirituale, izvor material, nesecat al vieții divine. La fel cum umanitatea lui Hristos este semnul vizibil prin care Dumnezeu s-a apropiat de noi și ne-a mântuit, la fel Scriptura este simbolul material al Cuvântului. Când vorbea despre Scriptură, Origen nu avea în vedere o carte materială, ci „această lume de sensuri divine și misterioase, această a doua creație”. Scriptura (Legea, Profeții) este vocea însăși a lui Hristos (SONG 1957: 225), iar seva divină care circulă în Scripturi este sângele spiritual al lui Hristos (Origen *apud* von Balthasar 2007: 45-46). Astfel, Origen consideră că „Scriptura nu conține nimic de prisos, nimic în dezacord și nimic neadevărat” (Roventza 1929: 21).

## 2.3. Sfânta Scriptură are un sens spiritual

Origen susține că în Sfânta Scriptură găsim „un sens spiritual pentru orice pasaj”, însă ne avertizează asupra faptului că sensul literal nu este prezent în orice pasaj biblic. Întrucât de multe ori s-a dovedit „că sensul literal duce la absurdități” (FILOC. 1982: 322), îndeamnă la depășirea acestui sens prin adoptarea sensului spiritual.

## 3. Multiplicitatea sensurilor Scripturii și încercări de clasificare

### 3.1. Cele trei<sup>13</sup> sensuri: literal, moral și mistic

Căutând să definească sensurile Sfintei Scripturi, înainte de a-și expune metoda lui de interpretare, Origen folosește drept motto cuvintele lui Solomon, care ne vorbește despre înțelesul întreit al Scripturii, care trebuie „înscris în sufletul nostru” (Prov. 22:19-21). Se vorbește despre un sens simplu (interpretarea comună – „την πρόχειρον αὐτῆς εκδοχὴν”), care este întemeiat pe trupul Scripturii; despre un sens care se poate ridica mai sus, întemeiat pe sufletul Scripturii; însă ultimul („ο δε τέλειος”<sup>14</sup>) este singurul care poate să înțeleagă cele ale Duhului (1 Cor. 2:16), căci cele spirituale se comunică numai celor spirituali<sup>15</sup>.

Filocalia tratează în pasaje ample subiectul interpretării Scripturii, însă Origen nu spune foarte clar ce înțelege prin cele trei sensuri (PRAT 1912: 1874-1875).

---

<sup>13</sup> Pot fi distinse trei manifestări sensibile ale Logos-ului: Întrupare, Biserică, Scriptură (inadecvat distincte). Astfel, putem afirma că Hristos trăiește în trei trupuri substanțiale: trupul său personal, cel al Bisericii și cel al credinciosului (Balthasar 2007: 58).

<sup>14</sup> Concepția lui Origen se bazează pe structura trihotomică a persoanei umane (*σάρξ, ψυχή, πνεύμα*), cele trei sensuri ale Scripturii (*σάρκος, ψυχής, πνευματικού*) reprezentând, fiecare, o gradăție spre interpretarea superioară (Roventza, 1929: 41-42).

<sup>15</sup> Pentru concepția lui Origen despre cele trei sensuri vezi PRINC. 1982: 274-297.

### 3.1.1. Sensul literal-istoric (corporal)

Sensul prim al Scripturii (pe care nici Origen nu-l tăgăduiește) este sensul corporal sau literal. Acestui sens, Origen nu-i dă mare importanță, considerând că tocmai prin utilizarea lui, ereticii își susțin învățăturile greșite. Astfel, dintr-un motiv apologetic, Origen este nevoit să se ridice deasupra acestui sens, deși rămâne legat de el, căci numai „pe baza literei se poate construi figura” (Rovența 1929: 42-44).

Origen desemnează acest sens prin diverse sinonime (corpul, carnea și litera Scripturii; sensul gramatical, istoric sau sensibil) și consideră că există locuri în Scriptură unde dacă am afirma existența lui, ar fi absurd (de exemplu, antropomorfismele, înțeles literal, ar fi nevrednice de Revelația divină și este necesar să le alegorizăm) (PRAT 1912: 1875).

### 3.1.2. Sensul moral (psihic-sufletesc)

Deși Origen afirmă că Scriptura are un sens al sufletului, intermediar între cel corporal și cel spiritual, în interpretările sale, acesta nu se distinge prea clar (adesea este confundat cu sensul spiritual, considerat a fi doar o ramură a acestuia, a fost denumit și „aplicația morală a sensului literal”). Pentru că unele interpretări ale lui Origen nu aparțin celorlalte două sensuri, acestea au fost catalogate „aplecări practice și moralizatoare către creștini”<sup>16</sup>.

Din punct de vedere trihotomic, acest sens corespunde sufletului, iar Origen îl folosește pentru edificarea credincioșilor. Deși în lucrările sale, aproape întotdeauna, Origen neglijează acest sens intermediar (reducând interpretarea la literă și semnificația ei spirituală), în unele omilii, în care se urmărește latura morală a auditorilor/cititorilor, sensului moral i se acordă cea mai însemnată demnitate (PRAT 1912: 1875-1876), în acest sens, este amintit ultimul, vezi structura omiliei a II-a la cartea Facerii.

Sensul moral al unui text este dobândit printr-o figură care nu face nici o violență textului (precum alegoria), ci o „plăcută asemănare morală”, fiind folositor de exemplu într-o predică, când se citește din Scriptură pentru a combate un rău (Rovența 1929: 52).

### 3.1.3. Sensul mistic-spiritual

Origen demonstrează că pe lângă sensul literal, există și un sens spiritual, care este cel mai important și la care se ajunge printr-o „întoarcere a literei” (alegoria). Pentru a arăta că nu întotdeauna ceea ce citim după literă este și adevărat, ci trebuie să recurgem la alegorie pentru a descoperi adevărata cheie a interpretării, Origen se încumetă să pună în față câteva texte scripturistice fără înțeles dacă sunt luate literal, dar care capătă înțelegere dacă primesc un sens figurat (spiritual)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Astfel de interpretări sunt realizate printr-o „aruncare de la sensul literal” (cf. Rovența 1929: 51).

<sup>17</sup> Existența unui sens alegoric/ ascuns biblic se sprijină pe autoritatea Sfintei Scripturi, unde Mântuitorul sau Apostolul Pavel folosesc interpretarea figurată, arătând că multe din istorisirii nu trebuie luate după

După cum împărăția cerurilor se aseamănă cu o comoară ascunsă în țarină, Origen arată că, la fel, nu țarina (ceea ce este vizibil, superficial, comun în Scriptură) este realitatea spirituală, ci „cele care stau mai sus și care nu sunt văzute de toți”, acestea sunt „comorile ascunse ale înțelepciunii și cunoștinței” (PRINC. 1982: 290).

Pe cei care nu știu să interpreteze Sfânta Scriptură în chip figurat („nu știu nimic în afară de buchea Legii”) și cred în „litera goală” (COM.MT. 1982: 36), Origen îi consideră necultivați, capabili să se comporte stupid. Așadar, sensul literal este al mulțimii, al oamenilor neinstruiți în ale Scripturii, în schimb, cei spirituali sunt capabili să se apropie de Dumnezeu<sup>18</sup>.

Structura teologică a exegezei lui Origen are două niveluri. Nivelul original este sensul literal al Scripturii, care reprezintă pedagogia istorică a Logosului, iar al doilea nivel este pedagogia contemporană a Logosului, pe care auditorul o primește prin sensul spiritual<sup>19</sup>.

## **3.2. Limita între sensul literal și între cel spiritual-alegoric**

### **3.2.1. Când/unde aflăm un sens alegoric și unde trebuie să rămânem la sensul literal-istoric? Litera și Duhul Scripturii<sup>20</sup> (sensul ascuns)**

Sub literă se ascunde spiritul ei, pe care nu-i cu puțință să-l percepem decât dacă ne înălțăm de la înțelesul ei. Așadar, Scriptura nu trebuie citită numai după literă, căci astfel am pierde esențialul ei<sup>21</sup>.

Origen observă că evanghelistul Matei n-a considerat potrivit să explice multe dintre parabole, deoarece „nu credea în litere și chiar dacă ar fi vrut să scrie toate

---

literă, ci după simbolul lor (vezi Mat. 12:40, unde Mântuitorul amintește pe profetul Iona în chip figurat pentru răstignire și înviere) (cf. Roventă 1929: 44-45).

<sup>18</sup> Origen se diferențiază de concepția gnostică și arată că, deși cei simpli nu pot cunoaște sensul spiritual, ei se pot mântui citind Scriptura. Pentru Origen, sensul alegoric nu este numai un motiv apologetic împotriva dușmanilor creștinismului (de exemplu, dacă Marcion învăța excluderea sensului literal, Origen optează pentru păstrarea lui prin alegorizare), ci un instrument critic pentru îndepărtarea dificultăților în citirea Sfintei Scripturi, a nepotrivirilor aparente și greutăților de interpretare (Roventă 1929: 46, 48-50).

<sup>19</sup> Origen înțelege sensul literal al Scripturii drept o înregistrare sau o transcriere a experienței istorice a dreptilor Vechiului Testament cu activitatea de învățător a lui Hristos. Folosirea sensului spiritual arată că Origen crede despre interpretarea contemporană a Scripturii că este o reconstituire a aceleiași activități învățătoare a lui Hristos pentru ascultătorul modern. Această mișcare de la pedagogia istorică la cea contemporană a Logosului, l-a determinat pe Origen să alcătuiască procedura „pas cu pas” (step-wise) a interpretării fiecărui verset în parte (Torjeson 1985: 13).

<sup>20</sup> Dacă prima stavilă care ne stă în cale și care trebuie trecută prin credință și printr-o deosebită atenție, privește imperfecțiunea persoanei interpretului sau a cititorului, Origen consideră că a doua stavilă provine din înțelesul ascuns al Scripturii, care nu-i tot una cu ceea ce pare la prima vedere (Roventă 1929: 37).

<sup>21</sup> Misterele Scripturii nu pot fi redade prin litera scrisă sau prin voce umană, lumina duhului nu poate fi restrânsă în literele materiale, căci „pe cele mai însemnate și mai dumnezeiești dintre misterele lui Dumnezeu, pe unele nu le-a cuprins Scriptura, pe altele nici vocea umană” (COM.JN. 1862: 405). După cum nici o fotografie nu reușește să surprindă întreaga ființă a celui fotografiat, la fel, duhul Scripturii „are o mulțime de aspecte și adevăruri, pe care litera nu le poate prinde decât în chip fragmentar” (Roventă 1929: 37-38).

misterele pe care le știa de la Iisus, i-ar fi fost peste putință, deoarece erau mai presus de firea literelor” (COM.MT. 2004: 803-804). Astfel, el consideră că Scriptura este închisă, sigilată (asemenea Apocalipsei) și stă în mâna Mielului, deci, fără lămurirea lui, nu putem vedea realitatea ei spirituală<sup>22</sup>. Origen consideră că doar cei care au Duhul lui Dumnezeu pot înțelege sensul spiritual al Scripturii (HOM.EZ. 2010: 139-140).

Realitatea istorică a Scripturii este de netăgăduit, mai ales când este vorba despre relatarea unor evenimente istorice din trecut (Hanson 2002: 262), de exemplu: înmormântarea patriarhilor și a soțiilor lor, construirea Templului lui Solomon.

### 3.2.2. Toată Scriptura este o alegorie?

Dacă Origen admite existența unui sens figurat al Scripturii, aceasta nu înseamnă că nici o istorisire n-ar fi adevărată sau nici o legiuire n-ar trebui ținută după literă sau cele scrise după literă despre Mântuitorul n-ar fi adevărate. Origen confirmă existența sensului literal-istoric în locurile în care istorisirea este adevărată. Dacă sensul literal-istoric are o limită numai la asemenea fapte, indiscutabile și ușor de interpretat, sensul mistic este mai greu de aflat și de precizat și este datoriat interpretului adevărat să știe care istorisire a fost după literă și care nu (Rovența 1929: 53-54).

### 3.2.3. Reguli de alegorizare

Mai mult decât un sistem, alegoria este o tendință de a substitui sensului propriu o metaforă sau un simbol, de a suprapune sensului natural o acomodare arbitrară, extrasă din analogii. Astfel, pe lângă sensul literal, se afirmă existența unui sens spiritual. Explicația alegorică nu este lăsată la bunul plac al exegetului, ci, raportându-se la ideile pauline, prin intermediul scrierilor sale, Origen enumeră câteva reguli ale exegezei alegorice-spirituale (PRAT 1912: 1877-1878). Fiind nemulțumit de sensul carnal, Origen atribuie o semnificație spirituală profețiilor Vechiului Testament. Observând că în Scriptură se vorbește despre existența unui Ierusalim pământesc, dar și despre un Ierusalim ceresc, despre un Israel trupesc, dar și despre un Israel spiritual, prin analogie biblică, Origen consideră că Biserica este prefigurată de sinagogă, că dușmanii poporului evreu simbolizează dușmanii Bisericii (PRAT 1912: 1878).

După modelul biblic folosit de Mântuitor și de Apostolul Pavel, Origen se folosește și de analogia naturală, prin simbolismul numelor, al numerelor și al locurilor (deși folosit și de alții înaintea lui, modalitatea sa este totuși independentă și oarecum originală), având o direcție creștină (PRAT 1912: 1878). Nu în ultimul rând, Origen semnalează faptul că interpretul trebuie să caute și consensul<sup>23</sup> Sfinților Părinți (Neaga 1981, 759).

<sup>22</sup> De o explicare aparte se bucură doar ucenicii, atunci când Mântuitorul le tâlcuiește parabolele (Rovența 1929: 38-39).

<sup>23</sup> Deși despre o unanimitate în sens nu poate fi vorba (pentru că nu toți Părinții au scris comentarii biblice sau asupra întregii Scripturi), trebuie să urmărim dacă cei mai iluștri reprezentanți sunt în acord. Regula se referă la obligativitatea cercetătorilor de a lua la cunoștință învățătura tradițională bisericească care se reflectă în opera Părinților și Scriitorilor Bisericești (Scriban 1922: 120-121).

### **3.2.4. Trei reguli pentru aflarea sensului mistic**

În primul rând, Origen consideră că acolo unde sensul literal ar părea absurd sau fals, trebuie căutat sensul mistic. În al doilea rând, sensul mistic poate fi întâlnit în cărțile istorice și profetice unde se vorbește despre cetăți, împărați, războaie, orașe în cer. În al treilea rând, sensul mistic trebuie căutat în toată legea ceremonială iudaică, care deci trebuie interpretată alegoric (Roventă 1929: 54).

Origen arată că nu toate locurile din Scriptură au un sens literal-istoric, deși toate pot avea un sens mistic-spiritual. Deci, dacă toate locurile din Sfânta Scriptură pot fi alegorizate, au un sens spiritual, nu toate trebuie luate *ad-litteram*<sup>24</sup>.

### **3.3. Origen este adevăratul autor al „sensului împătrit”**

Cf. Lubac 1998: 340: Origen este adevăratul autor al „sensului împătrit” care a fost formulat pentru prima oară de Ioan Casian și exprimată în distihul<sup>25</sup> dominicanului Augustin din Dacia (Crouzel 1999: 134). Sensul literar îi urmează sensului alegoric, care constă în afirmarea lui Hristos drept cheie a Vechiului Testament și centru al istoriei. Sensul alegoric face trecerea de la Vechiul la Noul Testament și corespunde exegezei spirituale a vechilor Scripturi. Ca două corolare, sensul moral și cel anagogic (situat la punctul de articulație dintre Evanghelia temporală și cea veșnică) pot fi găsite și în Vechiul Testament, dar abia după ce sensul alegoric îl transformă în Noul Testament. Sensul moral sau tropologic ghidează viața morală a creștinului în răstimpul dintre cele două veniri ale lui Hristos. Sensul tropologic privește Evanghelia temporală, care aplică creștinului ceea ce se spune despre Hristos (aspect important al exegezei spirituale a Noului Testament), iar sensul anagogic anticipează realitatea eshatologică (Crouzel 1999: 134-135).

## **4. Interpretarea Scripturii din perspectiva interpretului**

Interpretarea Scripturii este cea mai înaltă și cea mai grea întreprindere a omului. Cel care cutează să o înțeleagă în sensul ei obiectiv, trebuie să se apropie cu o deosebită grijă, cu multe cunoștințe, dar mai presus de toate, cu o sensibilitate specială a inimii și a gândului. Interpretarea Scripturii este „punerea interpretului în comunicare directă cu spiritul divin, care inspiră litera cărților sfinte”. După cum templul lui Dumnezeu a fost clădit de iudei atât cu aur dar și cu material străin, Origen demonstrează că toate ramurile de cunoștință umană pot contribui la înțelegerea Scripturii (Roventă 1929: 33-34).

---

<sup>24</sup> Deși sensul spiritual poate fi pretutindeni, trebuie să rămânem lângă adevărul istoric (sensul literal), singurul prin care cineva se poate ridica la cel spiritual (Roventă 1929: 54-55). Origen înceamnă mai întâi la căutarea veridicității istorico-literale a textului și apoi la înțelegerea spirituală, alegorică (IN.THES. 1862: 1297).

<sup>25</sup> „Litera învață cele întâmplare, alegoria ceea ce este de crezut/ Morala (sensul moral) ceea ce trebuie să faci și analogia ceea ce trebuie să nădăjduiești” (Basarab 1997: 26).

Pentru „citirea sfințelor scrieri”, Origen îl îndeamnă pe Grigorie să fie cu „multă băgare de seamă, ca nu cumva” să spună sau să creadă „ceva necugetat despre ele”. Fiind „cu atenție în citirea celor sfinte, cu credință și cu preconcepție care să placă și lui Dumnezeu”, dacă vom „bate la cele ascunse ale Scripturii”, și dacă vom fi înarmați și cu rugăciune, ni se va deschide de către ușier și vom înțelege cele sfinte și cele ascunse ale Scripturii (GREG. 2004: 457).

#### 4.1. Condițiile care i se cer unui interpret al Scripturii

În primul rând, interpretul trebuie să pună toate cunoștințele umane (filosofice, geometrice etc.) în slujba interpretării. Precum aurul Egiptului, care deși străin, a putut fi folosit de israeliți la alcătuirea candelabrelor templului divin, la fel și acestea, deși sunt socotite „material străin”, îl putem întrebuința pentru înțelegerea Sfințelor Scripturi. În al doilea rând, interpretul trebuie să dea dovadă de multă atenție pentru a nu spune sau a crede ceva impios sau grăbit. În al treilea rând, interpretul trebuie să aibă o credință și o judecată care să placă lui Dumnezeu. Apoi, interpretul biblic trebuie să bată și să cerceteze la cele ascunse ale Scripturii. Însă, toate acestea nu ajung, și, ca să înțelegem cele dumnezeiești e foarte trebuincioasă și rugăciunea (Roventța 1929: 34-35).

Prin Origen, știința interpretării Scripturii devine „o culme” nu pentru o sistematizare a tuturor normelor de interpretare, ci datorită faptului că în persoana alexandrinului găsim „aptitudini necesare unui exeget de profesiune și o istețime de neegalat în aplicarea principiilor” de interpretare. Pentru că Sfânta Scriptură trebuie înțeleasă duhovnicește, Origen consideră că exegetul trebuie să aibă anumite calități pentru a putea pătrunde în tainele adânci ale Scripturii (Neaga 1981: 757-758), exegetul trebuie să fie demn de Dumnezeu.

#### 4.2. Înțelegerea Scripturii nu este un act rațional, ci unul de credință

Origen așează credința în fruntea calităților menite să ajute la interpretarea corectă (Neaga 1981: 758), și argumentează această necesitate cu temeuri biblice: „De nu veți crede, nu veți înțelege” (Is. 7:9). Principiul pe care Origen va clădi metoda sa de interpretare și primul sfat pe care îl dă unui interpret este că pentru a înțelege Scriptura este nevoie în principal de credință<sup>26</sup>.

Origen „pune prima lege fundamentală în interpretarea Scripturii, care, după el, nu-i un act curat rațional și posibil oricărui cititor, ci e o sarcină complexă, care cere, pe lângă toate cunoștințele și puterile noastre intelectuale și o câtime de credință”. Origen a „alergat” la alegorie „dintr-un exces de credință și pietate, dintr-un avânt apologetic și metafizic”, el n-a rupt total „legătura cu realitatea sensului literal, deși alegorismul lui cuprinde multe închipuiri subiective”, care-i servesc drept „încercări

<sup>26</sup> „Credința și puterea divină se leagă precum chihlimbarul încălzit atrage obiectele”. Deci, contactul „între spiritul divin al Scripturii și între ființa interpretului se face prin dispoziția sufletească a credinței, a unei prejudecăți credincioase și a rugăciunii (Roventța 1929: 35).

de-a zbura spre dumnezeire. Origen este cel mai mare interpret care a crezut că poate folosi credința creștină și înțelegerea Bibliei prin alegorie” (Rovența 1929: 35, 58).

Origen consideră că în primul rând, Scriptura trebuie explicată într-un mod vrednic de Dumnezeu, care este autorul Scripturii. Apoi, „litera” (sensul corporal) al Scripturii trebuie abandonat ori de câte ori ar duce la ceva imposibil, absurd sau nevrednic de Dumnezeu. Nu în cele din urmă, învățătura Bisericii trebuie să fie totdeauna prezentă ca principiu călăuzitor (PRAT 1912: 1876-1877).

### **4.3. Smerenia interpretului**

Înainte de a se apropia de „gustarea tainelor biblice” exegetul e necesar să se smerească ca să poată înțelege adevărata dimensiune a învățăturii revelate. Sufletul interpretului trebuie să fie „o adevărată biserică”, pentru ca astfel, rugăciunea să-l învrednicească „de o suflare ajutătoare a Duhului Sfânt” (Neaga 1981: 759).

Origen afirmă rolul smerenicii și necesitatea ei în interpretarea Scripturii arătând că un expert lipsit de smerenie este asemenea unei bărci îndoielnice, pe care valurile oceanului o poartă dintr-o parte în alta, fără a oferi siguranța ajungerii la mal<sup>27</sup>.

## **5. Perspectiva hristologică a exegezei lui Origen**

### **5.1. Semnificația istorică și actuală a exegezei spirituale**

Exegeza spirituală este acuzată de interpretări arbitrare și i se reproșează distanța între ceea ce spune sensul literar și ceea ce scoate exegetul din acesta, care este bănuie că face din text un simplu pretext pentru a-și expune părerile proprii, în loc să asculte Cuvântul Domnului. Exegeza spirituală a jucat un rol revelator și catalizator în explicitarea credinței, căci dacă nu vedem în Vechiul Testament prefigurarea lui Hristos, înseamnă că nu medităm în calitate de creștin asupra Legii vechi. Astfel, oricât de valabile ar fi învățăturile pe care le putem desprinde din paginile Vechiului Testament, rămânem oameni „vechi” (ai Vechiului Testament), care încă nu sunt creștini, incapabili de a vedea cum Isus dă sens întregii istorii. Cu toate că azi, exegeza științifică este uneori opusă exegezei spirituale ca și cum cele două ar fi incompatibile, Origen le-a practicat pe amândouă (nu le-a considerat opuse ci complementare). Dacă exegeza literală vizează regăsirea a ceea ce a vrut să spună autorul sfânt, exegeza spirituală ne situează în taina lui Hristos. Dacă explicarea Bibliei în modul în care se procedează cu orice altă carte profană nu este decât o primă etapă, prin a doua etapă, printr-o exegeză spirituală, se furnizează creștinului o hrană duhovnicească (Crouzel 1999: 138-140).

---

<sup>27</sup> Scriptura este „un vast ocean de taine”, iar în urma rugăciunilor, Dumnezeu îl învrednicește pe interpret „de o adiere prielnică a Duhului Sfânt” pentru a putea avea parte de o „călătorie favorabilă în domeniul cuvântului” pentru a ajunge la „limanul mântuirii” (OM.FC. 1981: 41).

## 5.2. Exegeza practică a lui Origen

Studiul exegezei practice a lui Origen trebuie să plece de la forma literară a textului, pe care Origen o investighează și se bazează mai mult decât pe presupuneri teologice. Distingem în exegeza lui Origen două aspecte diferite ale formei literare. Primul se referă la unitatea literară, pe care Origen o creează atunci când recurge la exegeze unui singur verset (deși aceasta este compusă din mai multe niveluri), iar al doilea aspect privește organizarea omiliei sau comentariului într-o manieră unitară. Din această cauză, forma literară iese la iveală când unitățile separate ale versetelor asupra cărora s-a făcut exegeză sunt luate împreună (într-o ordine firească), ca un întreg. Tema esențială a exegezei lui Origen este organizată în jurul ascultătorului/ cititorului (receptorului). Pașii pe care Origen îi urmează pentru interpretarea fiecărui verset au rolul de a-l apropia pe auditor de text. Apoi, organizarea interpretării acestor versete într-un tot unitar, formează o progresie, o înaintare spre asemănarea cu Hristos (pe acest drum, auditorul este ajutat de către interpretare)<sup>28</sup>. Origen se consideră îndatorat să se consulte de la inimă la inimă și cu cititorii Sfintei Scripturi, pentru a le înlesni „valorificarea esențelor spirituale” (Neaga 1981, 757).

O mare parte a interpretărilor biblice ale lui Origen ne-au fost păstrate în cadrul omiliilor sale, care erau de fapt predici spontane (fără o pregătire în prealabil). După citirea textului sacru și o mică introducere urma explicarea verset cu verset a Scripturii. În cadrul acestei interpretări, se explica în primul rând sensul literal, apoi descoperirea auditorului și sensul (semnificația spirituală). Origen încerca întotdeauna să găsească o modalitate prin care auditorii să poată aplica pasajele sfinte proprii lor vieți (David G. Hunter *apud* Malaty 1995: 56).

## 5.3. Justificarea teologică a exegezei spirituale (Scriptura este Iisus Hristos)

Pentru creștini, Revelația se identifică cu Hristos (Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, cf. Evanghelia după Ioan). Deci, Revelația este, în primul rând, o persoană, Hristos, Dumnezeu Însuși, care vorbește oamenilor, revelându-se. El este Cuvântul creator prin care s-au făcut toate, în care este Viața și Lumina, Cuvântul care a venit să-i învețe pe oameni și care, pentru aceasta, s-a făcut trup. Pentru că Revelația este Hristos, Sfânta Scriptură nu este, decât indirect, revelație, mijlocindu-l pe Hristos, în măsura în care ea îl exprimă și-l arată. Dacă acest fapt este evident pentru Noul Testament relatează viața și învățătura lui Hristos, în cazul Vechiului Testament, acesta „nu va fi revelația Lui decât în măsura în care vorbește în întregime despre Hristos”. Învățătura patristică despre Logos – Dabar (דבר) are o dublă origine (pe de o parte, tema biblică a Cuvântului lui Dumnezeu care exprimă acțiunea divină în lume și se regăsește în Cuvântul iouanic; pe de altă parte, filosofia greacă despre Logosul-Rațiune), iar Origen

<sup>28</sup> Structura teologică a exegezei lui Origen este „tri-dimensională”; are trei puncte de referință: textul, înțelesul interpretării și ascultătorul (cf. Torjeson 1985: 12-13).



ține seama de aceasta afirmând că Logosul nu este numai Cuvântul, ci și Rațiunea eternă a Tatălui<sup>29</sup>.

Origen consideră că prin antropomorfisme, „Dumnezeu S-a arătat deja oamenilor în felul unui om”, pentru că noi „nu-L putem înțelege altfel, nu putem ieși din experiența noastră umană” și „conștiinți că Dumnezeu este infinit dincolo de ea, nu ne putem exprima altfel decât pornind de la experiență”. Părinții primelor secole prezintă Biblia ca operă atât a Fiului cât și a Duhului, fără a distinge clar rolurile lor. Cu toate că atât Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, cât și Fiul este Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu nu are două Cuvinte. Sfânta Scriptură și Logosul constituie un singur Cuvânt<sup>30</sup>, ba mai mult, Sfânta Scriptură, ca Evanghelie veșnică este însuși Hristos.

Scriptura păstrează învățăturile despre Hristos ascunse în sensul literal, într-o formă simbolică, care se revelează în sensul spiritual, într-o formă vizibilă (Torjeson 1985: 13). Simbolismul lui Origen nu exclude adevărul istoric al Sfintei Scripturi, ci consideră că evenimentele istorice ale Vechiului Testament sunt atât prefigurări și pregătiri pentru venirea lui Hristos dar și principalul punct de plecare în înțelegerea sensului sacru. „În acest univers al credinței, simbolul, alegoria și metafora sunt categorii stilistice și ale absolutei libertăți în căutarea Adevărului” (Chilea 1978, 78), în căutarea lui Hristos.

Prin teofaniile (uneori chiar prin anghelofaniile) Vechiului Testament, însuși Cuvântul este cel care vorbește, iar Vechiul Legământ nu este revelație decât pentru că vorbește și profețește despre el. Exegeza spirituală este într-un fel „procesul invers profeției”. Dacă profeția „privește înainte”, „coboară pe cursul timpului, văzând, în mod obscur, într-un eveniment istoric sau contemporan, faptul mesianic sau eshatologic pe care-l prefigurează”, exegeza spirituală „se întoarce înspre înapoi”, „urcă pe cursul timpului și, pornind de la Mesia recunoaște în Scriptura cea veche pregătirea și semintele împlinirii actuale”<sup>31</sup>. A înțelege spiritual Scriptura este primirea Cuvântului din mâinile lui Iisus, este atunci când Însuși Hristos ne citește textul sacru (Lubac 1966: XV).

Origen consideră că Duhul Sfânt este autorul principal al Scripturii, iar unui astfel de autor nu-i sunt proprii cuvinte inutile. Astfel, nu doar că „fiecare detaliu trebuie să aibă un sens”, ci unul „demn de Duhul Sfânt, revelând o infinitate de mistere”. Pentru Origen, Scriptura nu este o operă umană, ci o operă a Duhului. Biblia este o carte prin care ne vorbește Dumnezeu, dar inspirația divină nu este o dictare (deși Duhul Sfânt lucrează asupra autorilor prin inspirație, aceștia nu-și pierd libertatea). După cum

---

<sup>29</sup> Cuvântul s-a făcut om pentru a traduce mesajul său în persoană umană, în acte și gesturi omenești (Crouzel 1999: 122-123).

<sup>30</sup> Scriptura e oarecum o întrupare a Cuvântului în literă, asemănătoare celei în trup. Nu este vorba despre o a doua întrupare, ci este legată întru totul de unica întrupare, pe care o pregătește (în Vechiul Testament) și o exprimă (în Noul Testament), cf. Crouzel 1999: 123.

<sup>31</sup> Mergând pe urmele Noului Testament, exegetul descoperă, în Vechiul Testament, simboluri, tipuri ale lui Hristos (Isaac, fiul lui Avraam, care simbolizează vechiul legământ, Iosua, în limba greacă: Isus, succesorul lui Moise, care reprezintă Legea), ale Bisericii (regina din Saba, venită dintre neamuri la Solomon), ale Sfințelor Taine etc. (Crouzel 1999: 124).

Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, tot astfel, Biblia este, în întregime, o carte umană dar și o carte divină<sup>32</sup>.

Există o gradație în ceea ce privește capacitatea de comprehensiune a Scripturii care este direct proporțională cu „competența mistică” a hermeneutului. Datorită acestui fapt putem vorbi despre o „puzderie de teorii” care stabilesc existența mai multor (de la două la patru) sensuri pe care le poate avea Scriptura<sup>33</sup>.

#### 5.4. Cele două niveluri de interpretare

Schema hermeneutică a lui Origen trebuie raportată la principiul hristologic și astfel se poate afirma că traseul interpretării Scripturii este unul mistic. Deși Revelația este una, precum Logosul, putem vorbi și despre caracterul ei multiplu și variat, derivat din multiplicitatea și varietatea ființelor raționale. Astfel, Logosul se arată fiecăruia după capacitate proprie.

Deși Iisus a fost unic, „aspectele sub care ni S-a înfățișat sunt mai multe, iar cei care-L priveau, nu-L vedeau toți în același fel”, ci fiecare după capacitatea lor de înțelegere (CELS. 1984: 152). Dumnezeu se oferă „fiecăruia după gradul asemuirii sale cu Logosul: ca lapte copiilor, ca legume celor încă neputincioși și ca mâncare de carne celor puternici” (RUG. 1982: 259).

Origen atrage atenția asupra competenței sau asupra gradului de inițiere a hermeneutului. Cei mulți sau cei simpli, numiți și oameni ai pământului, nu se pot hrăni decât cu litera Evangheliei. Însă, cei perfecți, cei mai răsăriți, care ocupă locurile de frunte, numiți oameni ai lui Dumnezeu, oameni în Hristos, oameni înduhovniciți ajung să guste din „sufletul” Scripturii, din rodul ei, care este privilegiul celor desăvârșiți, adevărați arhierii după rânduiala lui Melchisedec (COM.IN. 1982: 146).

Întrucât categoria hermeneutică fundamentală la Origen este „folosul duhovnicesc”, interpretarea Sfintei Scripturi este corectă, valabilă, adevărată și aduce cu sine un „folos”, un spor de ființă, întrucât este o apropiere de Hristos. Hristos este hermeneutul perfect, este „principiu interior” care comunică înțelegerea spirituală a Scripturii, cunoașterea conținutului ei real (J. Danielou *apud* Bădiliță 1995: 114), hermeneutica devine astfel cuminecare.

Din perspectivă hristologică, hermeneutica este un discurs tautologic și narcisic. Logosul se rostește pe sine „cu o străină, omenească gură”, și Chipul se autocontemplă (Bădiliță 1995: 114). Astfel, Hristos este atât subiectul cât și obiectul interpretării.

#### 6. Folosul alegoriei lui Origen

Pentru timpul său, metoda alegorică avea mai multe avantaje: pe lângă înlăturarea dificultăților literare din Scriptură, îl ajuta la armonizarea ideilor sale teologice și

<sup>32</sup> Origen susține că Duhul Sfânt îl așează pe aghiograf într-o stare de supra conștiință și supra libertate, capabil astfel să colaboreze conștient și liber cu Duhul care-l inspiră (Crouzel, 1999: 124-126).

<sup>33</sup> Se recomandă evitarea folosirii termenului de „sens” al Scripturii și se recomandă cel de „nivel” de interpretare (Bădiliță 1995: 113).

filosofice, la ilustrarea doctrinei și la explicarea necesității anulării ceremonialului iudaic. Pentru Origen, creștinismul nu este religia literei, ci a duhului. Prin alegorie, concepția creștină este ridicată deasupra literei scrise, spre adevăruri spirituale (Roventța 1929: 60).

Origen utilizează alegoria pentru a arăta că fiecare verset biblic, pe lângă înțelesul lui literal, dincolo de acest prim sens, poate indica un eveniment din timpul Mântuitorului, din primele veacuri creștine sau chiar din perioada contemporană. Această modalitate de a înțelege Scriptura poate fi observată nu atât în felul în care interpretează fiecare verset biblic, ci se vedește în perspectiva sa unitară, conform căreia textul sacru conține un înțeles ascuns. Scopul alegoriei nu este de a pune la îndoială autoritatea textului sacru (sau a îndatoririlor Legii), ci să descopere noi înțelesuri, pe care creștinii să poată să le îndeplinească. Origen se bazează masiv pe interpretarea alegorică (OM.GN. 2006: 263, 265, 267), având drept regulă hermeneutică respectul pentru Scriptură, care, nu întotdeauna are un înțeles „corporal” (literal), dar care, în întregime, are un sens spiritual-alegoric (Gregerman 2009, 184-185).

## **7. Concluzii**

Pentru ca Biblia să nu rămână o „cartea închisă” (Is. 39:11, Apoc. 5:1), pentru ca un cuvânt intim al lui Dumnezeu să fie auzit de suflet în momentul lecturii sale, Legea veche sau litera Noului Legământ trebuie observate spiritual. În acest sens, Origen arată că exegeza spirituală este spirituală în sensul cel mai exact al termenului. În acest sens, Origen stabilește două direcții (Sfânta Scriptură și interpretul), care dacă sunt corect apreciate, aduc o lumină în procesul de (re)descoperire a mesajului divin, care este adresat (poate într-o mai mare măsură) și contemporanilor.

Înțelegerea spirituală a Scripturii este posibilă dacă nu-I neglijăm principalul Autor-Divin și-i recunoaștem caracterul revelat și inspirat. Principiul credinței în interpretarea Scripturii nu răspunde numai concepției lui Origen despre inspirația Scripturii, ci este și „primul răspuns apologetic împotriva iudeilor, ereticilor și păgânilor”. Pentru că înțelegerea Scripturii nu-i „un lucru simplu și la puterea fiecăruia”, pentru că există deosebiri de interpretare, Origen consideră că „pentru a interpreta Scriptura în chip drept, trebuie să avem o metodă anumită după care să o citim și să o înțelegem” (Roventța 1929: 35-36).

Origen arată că înțelegerea Scripturii nu-i posibilă dacă Dumnezeu închide „ochii minții”<sup>34</sup>. Componenta rațională este necesară dar, deplina înțelegere nu-i cu putință dacă nu începe cu credința (element subiectiv, singura care ajută rațiunea și garantează o înțelegere obiectivă și desăvârșită). Interpretarea nu poate fi numai strict literală și rațională, ci este nevoie și de lumina credinței, care dezvăluie secretele adânci ale

---

<sup>34</sup> Vezi exemplul poporului iudeu, care pierzând contactul cu Dumnezeu, le-a fost „sigilată” profeția, ochii li s-au închis, și fiind nevrednici n-au putut „să vadă cele ascunse dintre misterele din Sfintele Scripturi”. Astfel, neputând citi în profeții, nu înțeleg, înțelepciunea fiindu-le luată, în lumina lor nu-i lumină, „ci întuneric și noapte” (cf. COM.MT. 2004: 688-689).

înțelesului Scripturii (Rovența 1929: 36-37). Așadar, e nevoie să ne învingem rațiunea pentru a nu considera propriile păreri drept vocea lui Dumnezeu.

Pentru că sensul spiritual este recunoscut doar de cei peste care Duhul Sfânt și-a pogorât darurile, înseamnă că pentru a înțelege Sfânta Scriptură, trebuie să fim în același Duh Sfânt, trebuie să interpretăm ca și cum am avea mințea lui Hristos, pe care o dăruiește Duhul. Deci, din credință se desprinde principiul inspirației, convingerea că Sfintele Cărți nu sunt opere omenești, ci au un caracter revelațional (Neaga 1981, 758).

Origen ne atenționează asupra faptului că depinde de noi (de persoana umană) felul în care percepem și înțelegem mesajul scripturistic. Odată recunoscută divinitatea Scripturii, interpretul trebuie să dobândească printr-o pregătire intelectuală și spirituală o stare compatibilă și vrednică de această activitate. Cu toate acestea, interpretarea spirituală nu depinde numai de interpret, căci acesta beneficiază de un ajutor divin dacă este vrednic și știe cum să îl invoce. Cele Trei Persoane intervin constant pentru a dăruii înțelegerea cuvintelor sfinte. Harul Cuvântului și al Duhului, care făcea să ardă inimile ucenicilor pe drumul spre Emaus (Luc. 24:32), lucrează în noi arătându-ne sensul Scripturii. Acest har coboară numai asupra unei naturi pregătite să-l primească. Interpretarea spirituală trebuie înțeleasă numai într-un context de contemplație și rugăciune: neînțelegerea sau ignorarea acestui adevăr este cauza multor judecăți false și depreciative la adresa ei. Cu toate că exegezei spirituale i se reproșează adeseori lipsa rigorii și a obiectivității pe care le propune exegeza științifică a zilelor noastre, ea pornește de la exegeza științifică și o înscrie în istoria mântuirii, însă rămâne situată într-un context de rugăciune (Crouzel 1999: 128-129).

Principiile hermeneutice ale lui Origen sunt importante pentru cercetătorii moderni pentru că le reamintește că Scriptura este o carte sfântă, având mesaj revelat și inspirat. Apoi, se pune accentul pe interpret, care trebuie să-și adune atât puterile raționale, dar în special pe cele spirituale pentru a putea depăși primul sens, cel mai accesibil, și a se ridica la cel spiritual, demn de autorul divin. Pentru ca interpretul să poată recunoaște sensul spiritual, el trebuie să ceară și ajutor divin, care odată acordat, creează acea teandrie necesară înfăptuirii binelui. Demersul lui Origen este actual și necesar poate într-o măsură mult mai mare creștinului contemporan căruia îi arată o modalitate prin care mesajul biblic nu rămâne un simplu concept, ci el este transpus în viața cotidiană. Susținând că Legea Vechiului Testament și litera Noului Testament trebuie înțelese spiritual, Origen ne arată modalitatea prin care mesajul Scripturii poate și trebuie să fie trăit.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- BODOGAE OM.IȘ. 1981 = Pr. prof. Teodor Bodogae, *Omiliu la cartea Ieșirii. Introducere*, în Origen, *Scrieri alese*, traducere pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981 (PSB, vol. 6).

- BODOGAE OM.NM. 1981 = Pr. prof. Teodor Bodogae, *Omiliile la cartea Numerii. Introducere*, în Origen, *Scrieri alese*, traducere pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981 (PSB, vol. 6).
- CELS. 1984 = Origen, *Contra lui Celsus*, Studiu introductiv, traducere și note de pr. prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984 (PSB, vol. 9).
- COM.IN. 1982 = Origen, *Din Comentariul la Evanghelia după Ioan*, traducere de pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (PSB, vol. 7).
- COM.JN. 1862 = Origenes, *Commentaria in evangelicum Joannis*, în MIGNE, PG, vol. 15 (1862).
- COM.MT. 1982 = Origen, *Din comentariul la Evanghelia după Matei*, traducere de pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (PSB, vol. 7).
- COM.MT. 2004 = Philip Schaff, *Origen's Commentary on the Gospel of Matthew*, în *Ante Nicene Fathers*, vol. 9, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2004.
- FILOC. 1982 = Origen, *Filocalia*, traducere de pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (PSB, vol. 7).
- GREG. 2004 = Philip Schaff, *Letter of Origen to Gregory*, în *Ante Nicene Fathers*, vol. 9, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2004.
- HOM.EZ. 2010 = Origen, *Homilies 1-14 on Ezekiel*, The Newman Press, Mahwah, 2010.
- HOM.JE. 1998 = Origen, *Homilies on Jeremiah an 1 Kings 28*, translated by John Clark Smith, The Catholic University of America Press, Washington, 1998.
- IN.TES. 1862 = Origenes, *In epistolam I ad Thessalonicenses*, în MIGNE, PG, vol. 15 (1862).
- OM.FC. 1981 = Origen, *Omiliile la cartea Facerii*, traducere pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981 (PSB, vol. 6).
- OM.GN. 2006 = Origen, *Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză*, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006.
- OM.IO. 1981 = Origen, *Omiliile la cartea Iosua*, traducere pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981 (PSB, vol. 6).
- PASS. 1992 = Origen, *Treatise on the Passover*, translated and annotated by Robert J. Daly, S. J., Paulist Press, New York/Mahwah, 1992.
- PRAT 1912 = F. Prat, *Origene*, în *Dictionnaire de la Bible*, publicé par F. Vigouroux, deuxième triage, tome quatrième, deuxième partie, Miamin-Pavot, Letouzey et Ane éditeurs, Paris, 1912.

- PRINC. 1982 = Origen, *Despre Principii*, Studiu introductiv, traducere, note pr. prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (PSB, vol. 8).
- RUG. 1982 = Origen, *Despre rugăciune*, traducere de pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (PSB, vol. 7).
- SONG 1957 = Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, Paulist Press, New York, 1957.

## B. Literatură secundară

- von Balthasar 2007: Hans Urs von Balthasar, *Cuvânt și taină la Origen*, traducere Marius Boldor și Alin Tat, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007.
- Basarab 1997: Pr. prof. dr. Mircea Basarab, *Ermeneutica Biblică*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997.
- Bădiliță 1995: Cristian Bădiliță, *Hermeneutica bristologică la Origen*, în Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iași, 1995.
- Chilea 1978: Sebastian Chilea, *Despre ipotezele lui Origen*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1978, p. 66-80.
- Coman 1971: Ioan Coman, *Nicolae Iorga despre scriitorii bisericești*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1971, p. 605-615.
- Crouzel 1999: Henri Crouzel, *Origen personajul – exegetul – omul dubovnicesc - teologul*, traducere Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999.
- Gregerman 2009: Adam Gregerman, *Reverence Despite Rejection: The Paradox of Early Christian Views of Biblical Authority*, în „Cross Currents”, nr. 59, 2009, p. 176-190.
- Hanson 2002: Richard Patrick Crosland Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002.
- Lubac 1966: Henri de Lubac, *Introduction to the Torchbook Edition*, în Origen, *On First Principles*, Harper & Row, New York, 1966.
- Lubac 1998: Henri de Lubac, *Exegese Medievală: The four senses of Scripture*, vol. 1, translated by E. M. Macierowski, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
- Malaty 1995: Fr. Tadros Y. Malaty, *Origen*, în *The School of Alexandria*, book two, OrthodoxEbooks, Jersey City, 1995.
- Neaga 1981: Nicolae Neaga, *Principii ermeneutice în omiliile biblice ale lui Origen*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 10-12, 1981, p. 757-763.
- Orbe 1969: Antonio Orbe, *La Patristica y el progreso de la teología*, în „Gregoriana”, nr. 50, 1969, p. 543-570.
- Rovența 1929: Haralambie Rovența, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Râmnicul Vâlcea, 1929.
- Scriban 1922: Iuliu Scriban, *Ermeneutica biblică*, Editura „Cassei Școalelor”, București, 1922.
- Torjeson 1985: Karen Jo Torjeson, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, de Gruyter, Berlin/New York, 1985.

## PSALTIREA PUBLICATĂ LA CHIȘINĂU ÎN ANUL 1907\*

IRINA CONDREA

Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău

*iraida.condrea@gmail.com*

**Abstract:** The article describes an edition of Psalter in Romanian, published in Chisinau in 1907, during the Czarist regime. The book contains and other texts, some of them translated from Russian, in which can be found several lexico-grammatical specific features: loan words, calques, archaic forms etc. The article also emphasizes the cultural and spiritual importance of the edition for that epoch.

**Keywords:** religious book, edition, psalm, translation, lexicon

O carte tipărită la începutul secolului XX, din punct de vedere cronologic, dar și tehnic, este un volum ca oricare altul, dintr-o perioadă nu prea îndepărtată și relativ bine cunoscută. Psaltirea de care ne ocupăm este o ediție, care tocmai caracterizează locul și, mai ales, modul în care cărțile de cult reflectau starea vieții spirituale creștine și contribuiau la răspândirea și menținerea spiritului ortodoxiei.

Editată în Tipografia Eparhială din Chișinău în anul 1907 și ajunsă până în prezent, această *Psaltire* se situează la răscrucea a două mari și semnificative perioade din istoria ținutului dintre Prut și Nistru: pe de o parte, ea reflectă politica bisericii din timpul regimului țarist și modul în care era propagat cuvântul Domnului, iar pe de altă parte, doar datorită faptului că a supraviețuit, demonstrează că în societatea moldovenească, în special după 1940, credința creștină și spiritul religios nu au putut fi exterminate, deși autoritățile sovietice au făcut tot ce au putut în această privință.

După anexarea Basarabiei de către Imperiul Rus în 1812, primul ierarh al acestor meleaguri a fost românul Gavriil Bănulescu Bodoni, numit de țarul Rusiei, la 21 august 1813, în fruntea Arhiepiscopiei Chișinăului și Hotinului. Pe timpul păstoriei acestuia a fost înființată Tipografia Eparhială din Chișinău, unde s-au publicat numeroase cărți de cult în limba poporului băștinaș. Succesorul lui Bănulescu-Bodoni a fost arhiepiscopul Dimitrie Sulima, care, încă de pe timpul predecesorului său, a contribuit, ca traducător și editor, la publicarea mai multor texte cu caracter religios în limba română, implicându-se și în editarea *Psaltirii* din 1818. Conform unor cercetători, el ar fi tradus textele-anexă, care au fost preluate după edițiile în limba slavonă (Danilov 2013: 57).

Următorii arhiepiscopi ai Eparhiei Chișinăului, până în 1917, au fost exclusiv de etnie rusă (Popov, Shokotov, Lebedev, Leapideavski, Polojenski, Nevodicikov,

---

\* *The Psalter published at Chișinău in 1907*

Piatnițki, Sinkovski, Ciceagov, Rojdestvenski, Gribanovski) și procesul de rusificare s-a intensificat, atât prin introducerea obligatorie a limbii ruse în serviciul divin, cât și prin sistarea editării cărților de cult în limba română, acestea fiind de multe ori înlocuite cu ediții în limba rusă, deși unii ierarhi acceptau și limba română în biserici. Or, au existat și perioade de adevărat dezastru, cum ar fi cea de după 1871, când la cârma bisericii din Basarabia vine mitropolitul Pavel (Lebedev). Păstoria acestui ierarh este poate cea mai controversată. În această perioadă are loc un salt în politica de deznaționalizare în Basarabia. Primul lui pas în această direcție a fost de a porunci ca în acele biserici și mănăstiri, în care până atunci se slujea în limba română, să se slujească în două limbi, cea rusă și cea română (moldovenească). Ziarul oficial al eparhiei a început din 1871 să apară doar în limba rusă. După cum spune scriitorul rus Durnovo, „toate cărțile sfinte de pe la bisericile moldovenești, tipărite cu litere chirilice în limba moldovenească, au fost depuse la mitropolia din Chișinău, unde arhiepiscopul Pavel, în timp de 7 ani, le-a ars, încălzind cu ele palatul mitropolitan” (a se vedea: Fuștei).

Arhiepiscopul Serghie (Leapidevski), urmașul lui Lebedev, înscăunat în 1882, a permis folosirea limbii române în biserici, dar a decis închiderea Tipografiei Eparhiale, considerând că aceasta nu mai este necesară.

Abia în 1904 la cârma Eparhiei din Chișinău vine un arhiepiscop cu alte viziuni, Vladimir (Sinkovski), care în perioada sa de activitate (1904-1908) a hotărât să facă tot ce era posibil pentru prosperarea spirituală a poporului încredințat spre păstorie. Pentru aceasta a învățat limba română și predica în această limbă în catedrala din Chișinău, a introdus studierea românei la seminarul din Chișinău, plătind din propriul buzunar profesorul de română. În urma hotărârii congresului eparhial din 1905, arhiepiscopul Vladimir solicita Sfântului Sinod aprobarea redeschiderii tipografiei eparhiale. La 25 aprilie 1905 este permisă reactivarea tipografiei (a se vedea: Fuștei). Anume acestor condiții și acestui ierarh îi datorăm publicarea *Psaltirii* din 1907, de care ne ocupăm.

În locul lui Vladimir (Sinikovski) la catedra Chișinăului vine Serafim (Ciciagov), care se pare că a fost trimis special în Basarabia, pentru a nimici curentul național românesc, ce se înfiripase în timpul păstoririi blândului Vladimir. Au trecut deja 100 de ani de la plecarea arhiepiscopului Serafim, care a păstorit între anii 1908-1914, dar problema limbii române și a identității românești în Basarabia rămâne și astăzi tot atât de dificilă și de controversată, iar biserica a avut un cuvânt greu de spus în această privință prin politicile pe care le promova, inclusiv prin editarea și propagarea cărților de cult și a literaturii cu caracter religios. În acest sens, este de remarcat faptul că acțiunile antiromânești ale arhiepiscopului Serafim sunt justificate de către susținătorii moldovenismului și astăzi. Recent, autorul unui articol despre arhiepiscopul Serafim, consemnând activitatea cu adevărat prodigioasă a acestuia, în special în plan economic și administrativ, subliniază ca un merit al arhipăstorului faptul că era un adversar fervent al românizării și un luptător înflăcărat pentru identitatea națională moldovenească:

„Владыку Серафима упрекают в том, что он был против молдавского языка и даже уничтожал книги на молдавском языке. Напротив, известно, что епископ Серафим был непримиримым противником румынизации Бессарабской Церкви и



преподавания на литературном румынском языке. С именем Владыки связаны попытки утвердить идею существования самостоятельного молдавского языка и как следствие – отдельной молдавской национальной идентичности, отличной от румынской”. (Lui vlădica Serafim i se reproșează faptul că el s-ar fi pronunțat împotriva limbii moldovenești și că chiar ar fi distrus cărțile în limba moldovenească. Însă din contra, se știe că episcopul Serafim era un adversar înverșunat al românilor din Basarabia și al predării în limba română literară. De numele vlădicăii sunt legate încercările de a consolida ideea cu privire la existența limbii moldovenești independente și prin urmare – a unei identități naționale, deosebite de cea românească) (Левушкин 2013: 285).

Plasat în contextul vremii, volumul la care ne referim reprezintă o filă din istoria Tipografiei Eparhiale de la Chișinău, redeschisă prin stăruința arhiepiscopului Vladimir, dar și o încercare, din păcate de scurtă durată, de a reorienta politica autorităților ecleziastice țariste spre populația băștinașă, vorbitoare de limbă română.

Se consideră că pentru realizarea ediției de la 1907 au fost folosite două versiuni apărute anterior – *Psaltirea* de la Chișinău din 1818 (de pe timpul lui Bănulescu-Bodoni), despre care am amintit mai sus, și *Psaltirea* apărută la mănăstirea Neamț în 1848. Conform istoricilor, ediția de la 1907 este o realizare grafică reușită (reieșind din posibilitățile tehnice ale Tipografiei din Chișinău): coperta în scoarțe de lemn, îmbrăcată cu piele, hârtia de calitate. Pentru paginarea cărții s-au cheltuit 38 de coli de hârtie tipografică, dintre care 20 fiind lucrate cu chinovar, a câte 50 de ruble fiecare. Suma totală pentru editarea cărții a fost de 1475 de ruble. Prețul de vânzare a fost de 3 ruble și 75 de copeici. *Psaltirea* a apărut într-un tiraj de 5000 de exemplare (Danilov/Grițco/Malahov 2000: 42).

În prezent, în colecțiile instituțiilor din Republica Moldova există câteva exemplare ale acestei ediții, unul din ele aflându-se la Biblioteca de carte religioasă de la Facultatea de Litere a Universității de Stat din Moldova, în secția de carte rară. Volumul este tipărit în limba română cu caractere chirilice, paginile sunt numerotate sus în dreapta cu cifre slavonești (acest sistem de cifre este folosit pe parcursul întregului volum), pe ultima filă se află numărul 620, fapt ce dovedește că exemplarul este complet. În josul filelor există și numerotarea cu cifre arabe.

Coperta groasă din carton, care nu este cea originală, a fost restaurată și învelită cu un material de culoare maro, ce imită pielea. La restaurare pe interiorul copertei a fost lipită o foaie, cu o inscripție dactilografiată la mașina de scris, în limba română cu caractere rusești de culoare neagră, iar numele proprii sunt dactilografiate cu roșu. Și această inscripție este o mărturie a marilor schimbări, produse pe teritoriul basarabean, a vremurilor sub care s-au pomenit și oamenii, și cărțile lor de suflet, în perioada de „perestroică”, inițiată de M. Gorbaciov în fosta URSS:

„Ачеастэ Псалтире апарцине де бинекрединчосу роб алуй Думнезеу: Стурза Иоаким Василевичий, дин сатул Хородиште, районул Калараш. Ши сау репарат ын зилеле Марелуй Домн ши Пэринте: ПИМЕН. Патриархул Московий ши а тоатэ Россия. Ши а Бналтпирясфинцитулуй; ИОАНАФАН; Архиепископ ал Кишинэулуй ши ал Молдавии. Ши ка стэпынитор ал Цэрий ноастре Горбачов МИХАИЛ Сергеевичий. Ши с-ау терминат де легат пе дата де 24 аугуст анул 1985. Легатэ де кынтэрецул Бисеричий дин Ниспоренй, смеритул ынтре монахь, Арамеску Тит Ивановичий”.

Cartea începe cu o foaie de titlu, încadrată într-un chenar bogat, reprezentând o gravură cu ornament vegetal alb-negru, iar la mijlocul filei, cu caractere majuscule de 2 cm este scris titlul cărții, mai jos sunt indicate orașul, tipografia și anul ediției: *Psaltire, Chișinău, Tipografia Eparhială, 1907*. În partea de sus a foii de titlu se află o inscripție de mână în limba română, executată caligrafic cu cerneală roșie: *Această psaltire aparține Monahului Vasile Arventiev din sf. M-re Hârjauca jud Lăpușna, - tuns în monahism pe data de 8-XII-1942*.

Hârtia, acum îngălbenită, este de calitate bună, fără filigran. Volumul conține mai multe tipuri de ornamente artistice: toate paginile au chenare cu un desen geometric elegant. Pe pagina a doua, care conține dedicația oficială, obișnuită în cărțile bisericești, chenarul este mai lat și cu un ornament mai complicat. Textele introductive și alte texte însoțitoare, cu indicații pentru preoți, conțin inițiale majuscule ornamentate, încep cu mici frontispicii florale și se termină cu câte un ornament floral în formă de triunghi cu vârful în jos, imitând vizual colofonul.

Cartea psalmilor începe la deschiderea paginilor 34-35. Pe pagina 34, cea din stânga, într-un chenar cu ornament geometric bogat, este plasată o gravură, reprezentându-l pe Prorocul David, cu nimb și coroană pe cap, șezând pe un jilț, cu tocul în mână, în fața unui pupitru pe care se află o carte deschisă și o călimară, iar alături de pupitru se vede o arfă – toate aceste elemente reprezintă niște semne iconice, constituind simboluri ale Prorocului.

Textul propriu-zis al psalmilor începe de la pagina 35, care este executată în două culori tradiționale: negru pentru textul de bază și unele ornamente și roșu (imitând chinovarul) pentru titlu și inițiale majuscule. Pagina este ornamentată cu un frontispiciu cu caracter geometric de circa 5 cm lățime, având în centru un medalion cu chipurile unor personaje biblice. Acest model bicolor cu frontispiciu se păstrează la începutul fiecărei Catisme. Cartea psalmilor se încheie la pagina 419 cu Psalmul 150, „Lăudați pre Dumnezeu”, iar la pagina 420 se află psalmul nenumărat, având următoarea consemnare: „Acest psalm deosebi este scris de David, afară de numărul celor 150 de Psalmi, când singur sau bătut cu Goliaf?”.

Ediția din 1907 cuprinde, în afară de psalmi, o serie de alte texte, cu informații pentru slujitorii bisericii, dar și pentru cititorii obișnuiți, și începe cu tradiționala dedicație pentru stăpânitorii țării:

„Întru slava sfintei, cei de o ființă, de viață făcătoarei și nedespărțitei Troițe, a Tatălui și a Fiului, și a Sfântului Duh, în zilele Preabinecredinciosului Sângurștăpânitorului marelui Domnului Nostru NIKOLAI ALEKSANDROVICI Împăratul a toată Rosiia, a Soției Sale Preabinecredincioasa Doamnă Împărăteasa ALEKSANDRA FEODOROVNA, a mamei lui, Preablagocestiva Doamnă Împărăteasa MARIIA FEODOROVNA și a Klironomului lui, Binecredinciosul Domn Țesarevici, marele Kneaz ALEKSII NIKOLAEVICI, cu blagoslovenia Preasfântului Îndreptătorului Sinod și a Preosfințitului Vladimir, Episcopul Chișinăului și al Hotinului, și a Preosfințitului Arkadie, Episcopul Akkermanului, s-au tipărit PSALTIREA aceasta în orașul Chișinău, în tipografia eparhială, la anul de la facerea lumii 7415, iară dela Nașterea cea după trup a lui Dumnezeu Cuvântul, 1907 Indictul E. În luna lui mai”.

Psalmii propriu-zisi sunt precedați de câteva compartimente cu diverse indicații, probabil scrise sau traduse de editori, în limba română, cu anumite particularități locale ce reflectă folosirea limbii ruse. Astfel că atestăm împrumuturi specifice din limbajul bisericesc rusec în toate aceste compartimente, ale căror titluri sunt evidențiate.

Compartimentul *Simbolia, adică mărturisirea Credinței a celui întru Sfinți părintelui nostru Afanasie, Patriarbul Alexandriei* este un text tradus după o versiune rusească și conține mai multe elemente specifice, printre care se remarcă împrumuturi terminologice din limbajul ecleziastic rusec și o serie de calcheri din limba rusă: „Spre a întreba în scurt și a răspunde *fiștecare Pravoslavnic Creștin*” (p. 7); „Așa trei Dumnezei, sau trei Domni a zice, catoliceasca *blagocestie* ne oprește” (p. 4); „Trei ipostasuri sânt împreună deapururi *fiitoare* întru sine și întocma” (p. 4); „Fiuța este lucru *singur fiutoriu*, care nu are trebuință de altul spre alcătuirea sa” (p. 6); „Că pre unul Dumnezeu în Troiță și pre Troiță în o *unime* să o cinstim” (p. 3).

Un alt capitol, intitulat *Arătare în scurt despre aceea, cum fiștecărnii Pravoslavnic creștin după predania veche a sfinților Apostoli, și a sfinților Părinți, spre închipuirea semmului sfintei Cruci pre fața sa, se cuvine degetele mânei sale, și pre care degete, împreuna după chipul aice pin tipariu arătat, și cum asupra sa să o închipuiescă* constituie, probabil, o traducere și conține mai multe cuvinte și expresii, redată fidel după originalul rusec. Aici depistăm o serie de arhaisme, împrumuturi și calchieri atât lexicale, cât și sintactice. Printre cele mai relevante se numără următoarele mostre: „*Fiștecare Blagocestnic și Pravoslavnic Creștin*, datoriu este spre semnul Crucii degetele mânei sale a le împreuna așa”; „Ca pe unii ce rău socotesc îi depărtăm, și cu dinșii, ca cei ce *sintem pravoslavnici*, nu ne unim, ci departe fugim de *asa a lor pierzătoare de suflet și deșartă înțelegerē*” (p. 11); „Iară sînt unii carii fac împotriva aceștii vechi și deobște *predanii a sfintei Biserici*” (p. 11); „Taina lui Dumnezeu *Cuvântul propoveduiesē*” (p.11); „În cartea ce se cheamă slovenește *scrijale (adică: leșpezi)*”, „în cartea ce se numește slovenește *Ježl pravlenia (adică Toiaagul ocârmuirii)*” (p. 12); „În cartea ce se chiamă slovenește *obet Dubovnoi (adecă sfātuire sufletească)*” (p. 12); „Dar noi știm că *asa predanii* nici odată nimănuia n-au dat” (p. 14); „Cele trei Ipostasuri sînt împreună pururea *fiitoare și întocma întru sine*” (p. 10); „Toate neamurile cele risipite pe la margini *întru o unime* le-au adunat” (p. 11); „Și pre alții din *cei proști* în urma sa îi dezbină” (p. 12); „Căroră pentru vindecarea *acelei a lor neînțelegeri*, dee la soborniceasca biserică pre lag și desăvîrșit li sau dat *doftorie sufletească*, care poate vindeca pre oricine, care vrea cu *acea doftorie* a se vindeca” (p. 12); „În cărticica care se numește *Înștiintare de minune pentru împreunarea celor dintâi trei degete*” (p. 12); „Și cei ce vor a ști aceasta, și a *cunoaște a protivnicilor înșelătoare învățatura lor*, să citească întru acele mai sus pomenite cărți” (p. 12); „Sfânta împreună *pururea fiitoare*, împreună *pre scaun șezătoare* și întocmai slăvită troiță se cinstește” (p. 13); „Dintru aceasta luminat înțelegând, lăsați-vă de o *asa a voastră nedreaptă și sfintei Biserici protivnică socotință: Și țineți predania veche*” (p. 13); „Nimene din cei ce au minte dreaptă, nu va vrea să se *pricească* pentru aceasta: că Tatăl și Duhul Sfint nu s-au împărțășit *ființește* cu Fiul întru întrupare” (p. 13); „Spuneți dar voi, *împotrivitorilor*” (p. 14); „Se cunoaște că mărturia lui ajută pe *predania cea întâi și stăpânitoare*” (p. 14); „Cînd dintăiașdată degetele ne-au arătat ne împreunate, cum ar fi putut el *arăta și vederat a face*” (p. 14); „Și atunci și acesta vrednicul de laudă *au sloboziț glas* (p. 15)”; „Întru cea de a toată lumea și stăpânitoare

*predanie*” (p. 15); „Au doară întru aceasta vă întemeiați cu nedreaptă iscodire a *protivnicilor* sfintei biserici” (p. 15); „Iară cine era acel Teodorit și din ce oraș ... sau de aiurea de undeva? și dacă au fost el de la orașul Kir, a lui *scrisori pe limba slovenească nu le avem aice*” (p. 15); „Și nici numele lor în izvoadele celor *blagocestivi alcătuitori de cărți* se numără” (p. 16); „Sau pătimind ca un om întru aceasta și *făcând batâr năravului* ... sau temându-se de *pițmirile* despre cei neînvățați” (p. 16); Iară mai ales de către *mâna cea dreaptă a sfântului cel întâiu chemat Apostol Andrei, care se află de mulți ani în orașul scaunului împărătesc Moscva*” (p. 16); „Nu este neapărat nevoie a crede lui” (p. 17); „Lăsați-vă de a vă face *jumătate blagocestivi, căci nu este aceea blagocestie*, ca alta să o ținem cu biserica răsăritului” (p. 17).

Este de remarcat că în volum textele traduse la Chișinău din limba rusă alternează cu o serie de texte care circulau deja în limba română dincolo de Prut și care au fost reproduse fără niciun fel de modificări. Printre acestea sunt, în ordinea apariției lor în carte, următoarele: *Învățătura sf. Vasilie cel mare pentru folosul cetirii psalmilor*, care începe cu *Mai bine este să înceteze soarele din călătoria sa decât să înceteze cetirea psaltirii* (p. 18); *Zisele lui Augustin Dascălul, în prologul psaltirii, și ale altora, pentru puterea psalmilor* (p. 20); *A lui Teodorit tâlcuire la Psalmul al cincilea* (p. 21); *Al prea Cuviosului și de Dumnezeu purtătorului Părintelui nostru Efreim Sirul, Cuvânt pentru Psalm* (p. 22).

Începând cu pagina 25, urmează un text intitulat *Țipic al Sfinților părinți, de Dumnezeu predat tuturor celor ce voesc a cânta psaltirea, monahilor celor ce petrec viața în tăcere, și tuturor temătorilor de Dumnezeu pravoslavnichilor creștini*. Acesta este probabil alcătuit sau tradus de editorii din Chișinău și conține mai multe elemente de limbaj, reprezentând atât particularități ale exprimării locale, cât și influența ale limbii ruse: „*Sedelnele praznicului*” (p. 26); „Iară la *polunoșcinița* lunii” (p. 27); „Soborul îngeresc și *ipacoi* al glasului” (p. 27); „Cântăm *veliceanie* praznicului” (p. 27); „Până când se *otdevește* praznicul” (p. 28); „Iară în duminica curvariului și *întru a lăsatului de carne și întru a brânzei*” (p. 28); „În duminica *stălparilor* la utrenie” (p. 30).

Textul Psaltirii, care începe de la pagina 35 și se încheie la pagina 420, este unul care a cunoscut o largă circulație în toate zonele de răspândire a limbii române și, după cum s-a menționat, are la bază ediții anterioare, apărute la Chișinău sau la Neamț.

În psalmi se mențin, în fond, aspectele specifice de limbaj, care se regăsesc și în Biblia de la Blaj, al cărei text a fost luat ca bază pentru mai multe ediții ale scrierilor biblice de la Sankt-Petersburg și Chișinău, cu anumite ajustări lexico-gramaticale (Condrea 2013: 472). Ediția din 1907 etalează, în primul rând, mai multe tipuri de arhaisme: - forme arhaice ale prepozițiilor: „*pre* fața pământului”; „*va* batjocori *pre* ei”; „*pre* dânșii”; „*va* turbura *pre* ei”; „iară eu sînt pus de dânsul, *preste* Sion”; „*dea* ție Domnul *dupre* inima ta”; „Domnul au zis *cătră* mine”; - verbe: „*voiu* fi”; „și *mă voiu* curăți de păcat mare”; „*clătit-au* (clătinat-au) cu capul”; „*trimiță* ție ajutoriu dintru cel sfânt”; „ca apa m-am vărsat și *s-au răsîpît* toate oasele mele”; „*deșchis-au* asupra mea gura lor”; „*să se ascunză*”; - acordul pronomelui relativ *care* și a pronomelui posesiv *lor*: „Fericit *bărbatul* carele n-au umblat în sfatul necredincioșilor”; „*carele* rodul său va da”; „învățați-vă *toți* *carii* judecați pământul”; „*carii* *nădăjduesc* spre dânsul”; „*leagea* Domnului fără prihană, *carea* întoarce sufletele”; „*mărturiia* Domnului credincioasă, *carea* înțelepțește pruncii”; „*frica* Domnului curată, *carea* rămâne în veacul veacului”;

„porunca Domnului strălucit, carea luminează ochii”; „și vor vesti dreptatea Lui norodului ce să va naște, *pre carele* au făcut Domnul”; „împărțit-au hainele mele *loruși*, și pentru cămașa mea au aruncat sorti”; - arhaisme fonetice: „dreptățile Domnului *dreapte*, ceale ce veselesc inima”; „și când *păzțeaste* aceste răsplătire”; „*ișbăveaste* de sabie sufletul meu”; „*mîntuiaște-mă* din gura leului”.

În edițiile moderne ale psalmilor aceste arhaisme sunt înlocuite cu formele actuale, recomandate de normele în vigoare de exprimare.

După textul canonic al psalmilor, care se termină la pagina 420, în volumul de la 1907 este inserat un compartiment ce conține indicații pentru preoți și are titlul: *Arătare cum se citească cântările psalmilor în sfântul și marele post, și mai ales cum ne-am obicinuit pe aicea, a nu cânta canoanele cu pesnele, ci a le citi*. Textul este redactat, după toate probabilitățile, la Chișinău, de unul dintre slujitorii bisericii și conține mai multe împrumuturi terminologice din limba rusă: „Începe a citi *tripesneful* lui kir Iosif” (p. 423); „Zice slavă *Troicina și acum Bogorodița*” (p. 423); „Cîte 5 tropare are *piasna* lui” (p. 423); „Iar a 3 *piasnă* o citim așa: *citeful* care citește canonul mineiului, zice stihul” (p. 423); „Dar în care *piasnă* nu este *tripesnef*, se citește numai mineiul” (p. 424); „Cîntăm stihurile unuia la *vecerie*, iară celălalt la *hvalite*” (p. 424); „Iară *bogorodicina* se lasă a canonului” (p. 424).

De la pagina 425 începe un nou compartiment, *Cântările lui Moise*. Acestea sunt anticipate de o gravură pe o jumătate de pagină, înfățișându-l pe Moise cu sulițele/textele sfinte în mână, imaginea este flancată de inscripția *Moisi cu poruncile*. Textul Cântărilor lui Moise, ca și psalmii, nu este o traducere locală ci o reproducere a unei versiuni în limba română, de circulație largă în epocă.

După Cântările lui Moise, în volum mai sunt inserate câteva compartimente în limba română, traduse sau redactate la Chișinău, care reprezintă texte pentru serviciul divin sau pentru uzul altor practici bisericești. Acestea sunt intitulate: *Pripeale, și Mărimuri* (p. 468); *Cinstitul Paraclis al doilea al Prea Sfintei de Dumnezeu Născătoarei, ce se cîntă la toată scârba sufletului, și la vreme de nevoie și de grijă* (p. 514); *Pomelnicul, pe care datoriu este monahul sau mireanul în toată ziua după săvârșirea pravilii sale în chilie, cu toată umilința și osârdia a-l ceti* (p. 548); *Pashalia în scurt care se începe dela anul 1907 și merge până la anul 2006* (p. 585).

Toate textele din volumul publicat în 1907 sunt tipărite cu alfabetul chirilic, care la începutul secolului XIX se mai folosea încă pe larg în editarea cărților religioase. Dat fiind faptul că în Basarabia, după formarea RSS Moldovenești, s-a trecut oficial la alfabetul rusesc/chirilic, putem presupune că Psaltirea de la 1907 a fost citită cu ușurință de mai multe generații de pe aceste meleaguri.

Prezentarea publicației de la 1907 ne permite să facem unele concluzii cu caracter general. Astfel, putem constata că editarea Psaltirii în Tipografia Eparhială de la Chișinău în anul 1907 reflectă specificul perioadei, în care se înfiripa o întoarcere a autorităților bisericești ruse către poporul băștinaș și către necesitățile spirituale ale acestuia. Ediția apărută la Chișinău în 1907 poartă mai curând un caracter de miscelaneu, datorită multitudinii de comentarii paratextuale de diverse origini și stiluri. Aceasta explică volumul aproape dublu față de Psaltirea pe care o reproduce, cea editată tot la Chișinău, în 1818, la Tipografia Exarhicească, dar care avea doar 334 de

pagini. Textul propriu-zis al psalmilor nu a fost modificat în niciun fel și reproduce, practic integral, textul din Biblia de la Blaj din 1795. Micile modificări și ajustări nu schimbă aspectul lingvistic al textului Psaltirii. Un alt tip de exprimare se regăsește în textele adăugate la ediția din 1907, care conțin diverse indicații pentru utilizatori. Acestea au un limbaj ce denotă influențe terminologice rusești, conținând și diverse structuri specifice, marcate de calchieri lexicale și de topica din limba rusă.

## Bibliografie

- Condrea 2013: Irina Condrea, *Aspecte ale limbajului cărților religioase, publicate în Basarabia în secolul XIX – începutul secolului XX*, în *Biserica ortodoxă din interfluviul pruto-nistean (1813-2013)*. Simpozion științific internațional, 14-15 octombrie 2013, coord. pr. dr. Octavian Moșin și conf. dr. Ion Gumenâi, Chișinău, 2013, p. 468-478.
- Danilov 2013: Maria Danilov, *Cenzura sinodală și cartea liturgică tipărită în epoca lui Gavriil Bănulescu-Bodoni: reeditări și modele impuse*, în *Biserica ortodoxă din interfluviul pruto-nistean (1813-2013)*. Simpozion științific internațional, 14-15 octombrie 2013, coord. pr. dr. Octavian Moșin și conf. dr. Ion Gumenâi, Chișinău, 2013, p. 52-68.
- Danilov/Grițco/Malahov 2000: Maria Danilov, Andrei Grițco, Ludmila Malahov, *Cartea românească în colecțiile Muzeului Național de Istorie a Moldovei. 1683-1919. Catalog*, Editura Tyragetia, Chișinău, 2000.
- Fuștei: Nicolae Fuștei, *Istoria înființării Mitropoliei Chișinăului și a Moldovei (actualmente Biserica Ortodoxă din Republica Moldova)*, <http://mitropolia.md/istoric-bom/> (accesat la 1 mai 2014).
- Левушкин 2013: Владимир Левушкин, *Служение священномученика митрополита Серафима (Чичагова) на Кишиневской Кафедре в 1908-1914 годах*, în *Biserica ortodoxă din interfluviul pruto-nistean (1813-2013)*. Simpozion științific internațional, 14-15 octombrie 2013, coord. pr. dr. Octavian Moșin și conf. dr. Ion Gumenâi, Chișinău, 2013, p. 273-286.

# “FAITH AS THE HAND OF THE SOUL”: A REFORMED COMMONPLACE IN THE PREFACES OF THE BĂLGRAD NT (1648)\*

EMANUEL CONȚAC

Institutul Teologic Pentecostal, București

*emanuelcontac@gmail.com*

**Resumé:** Cet article est centré sur un lieu commun de la théologie réformée (la foi comme “le bras de l’âme”) qui est présent dans les préfaces du Nouveau Testament de Bălgrad de 1648. Cette notion n’apparaît pas uniquement dans l’oeuvre de Luther, mais aussi dans celle de Jean Calvin, Théodore Beza, Guillaume Perkins et dans la *Confessio* de Cyrille Loukaris publiée en latin (1629) aussi qu’en grec (1633). Une déclaration de confession orthodoxe orientale condamna explicitement l’imagerie réformée utilisée dans les écrits de Loukaris et, de manière implicite, dans les préfaces du Nouveau Testament de 1648. En toute probabilité, la condamnation a fait que les préfaces du Nouveau Testament de Bălgrad soient reçues comme hérétiques par le clergé orthodoxe d’Orient dans les principautés voisines.

**Mots-clés:** le Nouveau Testament de Bălgrad (1648), théologie réformée, foi, Cyrille Loukaris, Dosithée de Jérusalem

## 1. Introduction

The presence of Reformed ideas in the prefaces of the Bălgrad NT (henceforth NTB), published in Transylvania in 1648, has not gone unnoticed (Conțac 2011: 31-39), but few of them have been held to close scrutiny. It is the purpose of this paper to focus on one particular Reformed idea which occurs twice in the prefaces of the NTB. Before starting the exposition itself, it should be noted that, in accordance with the OED, by *Reformed* I mean “accepting, espousing, or characterized by the principles of the Reformation” (OED, s.v. *reformed* 2b). In this sense, the term was originally used in connection with any Protestant denomination but now is more commonly used of non-Lutheran churches, especially Presbyterian and Congregationalist ones (OED, s.v. *reformed* 2b).

The particular idea which will engage our attention in the present study – “faith as the hand of the soul” – echoes the religious terminology used by Martin Luther, John Calvin, Theodore Beza, William Perkins, and the *Confession* of Cyril Lucaris, published both in Latin (1629) and translated afterwards in Greek (1633). The simple fact that a Reformed idea occurs in a Romanian NT, intriguing as it may be

---

\* “La foi comme le bras de l’âme”: un lieu commun réformé dans les préfaces du Nouveau Testament de Bălgrad

for those interested in the diffusion of Reformed theology across Europe, gains a new importance when we take into account the stern condemnation by the *Confession* of Dositheus (1672) of such theological imagery used to define faith.

## 2. The “Preface to James” and the “Preface to Romans” in the NTB (1648)

The fragments which contain the curious notion that faith is the hand of the soul are found in the preface to the Epistle of James, and in the Preface to Romans. The texts run as follows (with emphasis added):

“The Apostle Paul speaks of right faith, which continually results in good works and by which we are justified before God. This *faith is the hand of the Christian man’s soul, whereby he grasps Christ*, with all his goods, and makes Him his own” (“Preface to James”, NTB, f. 174<sup>r</sup>)<sup>1</sup>.

“[Romans] says that man is justified only by faith, for *right faith is the hand of the Christian man, whereby he grasps Christ*. And good works are the fruit of faith, which we give to our neighbors” (“Preface to Romans”, NTB, f. 205<sup>r</sup>)<sup>2</sup>.

Before we proceed with further comments, it should be noted that the basic metaphor is slightly altered from one preface (“faith is the hand of the Christian man’s soul”, James) to the other (“faith is the hand of the Christian man”, Romans), with the term “soul” mentioned only the first time. But faith is not discussed for its own sake, but only insofar as it effects justification, being itself the means by which men are justified before God (“credința cu carea ne îndereptăm înaintea lui Dumnezeu”).

Out of the numerous passages in which the author tackles the topic of justification, I have selected only one which serves to illustrate both the theological discourse prevalent in the preface of Romans and the author’s concern for James, an epistle which some scholars think is at odds, theologically, with Paul’s message: “[Romans] teaches that the sinner is justified before God only by the faith which is in Jesus Christ. And thus can man be justified, only by the mercy of God, not by the value of his works, although we are to do good works, without which there can be no right faith, as the Epistle of James says, in chap. 2, verse 17” (NTB, f. 205<sup>r</sup>)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> “Iară Pavel apostol grăiaște de credința dereaptă carea are în toată vremea fapte bune și cu carea ne îndereptăm înaintea lui Dumnezeu. Că această *credință iaste mîna sufletului omului creștin cu carea prinde pre Hristos*, cu toate bunătățile, de-l face al său” (*Predoslovie a cărții lui Iacov Apostol*, NTB, f. 174<sup>r</sup>, emphasis added).

<sup>2</sup> “Ce pentru aceea zice, numai pren credința a să înderepta, că *credința dereaptă iaste mîna omului creștin, cu care prinde pre Hristos*. Iară faptele bune sînt poamele credinței, carele dăm priiatinilor noștri” (*Predosloviia de Pavel și de cărțile lui*, NTB, f. 205<sup>r</sup>).

<sup>3</sup> “[Romani] învață pe omul păcătos a să înderepta înaintea lui Dumnezeu numai sîngură pren credința carea-i în Iisus Hristos. Și așa a să înderepta omul, numai den mila lui Dumnezeu, nu pentru destoinicia faptelor, batîr că să cuvine să facem fapte bune, fără carele credința dereaptă nu poate fi, cum zice poslaniia lui Iacov, cap al 2-lea, stih 17.”



The mere fact that the prefaces give so much space to the concept of "justification" is in itself a sign that the author was sympathetic to the Reformation and its theology, especially since in traditional Eastern Orthodox theology justification was not of special importance. In the following section of the present paper we will present the evidence which suggests that, at least as early as Martin Luther, faith was thought of as enabling the Christian to "grasp" or "apprehend" Christ and his benefits. Far from being confined to the Lutheran theology, this idea became a staple of Reformed (i.e. non-Lutheran Protestant) theologians and was eventually enshrined in a confessional document published by a very controversial figure, Cyril Lucaris, the fated patriarch of Constantinople.

### **3. Martin Luther's *Lectures on Galatians* (1535)**

Luther's *Lectures on Galatians* (delivered in 1531 and published in 1535) were translated into English in 1575 and again in 1578. Among Paul's writings, this one was arguably Luther's favorite, as he himself confessed: "The Epistle to the Galatians is my epistle, to which I am betrothed. It is my Katie von Bora" (LW, vol. 26, p. ix). The *Lectures* are suffused with remarks which extol faith and its role in making Christ available to the believer. The author insists that "the *Christ who is grasped by faith* and who lives in the heart is the true Christian righteousness, on account of which God counts us righteous and grants us eternal life" (LW, vol. 26, p. 130). Faith not only grasps, it also embraces Christ: "when He has been grasped by faith, we have righteousness and life. For Christ is the Son of God, who gave Himself out of sheer love to redeem me" (LW, vol. 26, p. 177). In contrast to the Reformed theologians, Luther had a low view of works and chose not to ascribe them any value in bringing Christ to the believer:

"Therefore the more we have performed works, the less able we are to know and to grasp Christ. But Christ is grasped, not by the Law or by works but by a reason or an intellect that has been illumined by faith. And this grasping of Christ through faith is truly the 'speculative life', about which the sophists chatter a great deal without knowing what they are saying" (LW, vol. 26, p. 287, emphasis mine).

In some passages Luther will deploy related metaphors in order to make his point. Thus, faith is described as "a gaze" which is fixed upon Christ, the giver of all blessings. This train of thought is continued with the assertion that Christians apprehend Christ by faith.

"Therefore faith is a constant gaze that looks at nothing except Christ, the Victor over sin and death and the Dispenser of righteousness, salvation, and eternal life. In his epistles, therefore, Paul sets forth and urges Jesus Christ in almost every verse. He sets Him forth through the Word, since *Christ* cannot be set forth any other way than through the Word and cannot be grasped any other way than *through faith*" (LW, vol. 26, p. 356).

Although Luther does not yet call faith “a hand”, the language he uses is taken over into the writings of John Calvin and his successor in Geneva, Theodore Beza, paving the way for the imagery which is employed in the works of Reformed authors writing a century later.

#### 4. John Calvin’s *Institutes of Christian Religion* (1561)

John Calvin is part of the second generation of Reformers, since his conversion is thought to have taken place between 1533 and 1534, at a time when Martin Luther had already spent more than fifteen years at the forefront of the campaign to effect the Reformation of the Church. Calvin’s magnum opus (*Christianae religionis institutio*) was published originally in 1536 and underwent numerous revisions (1539, 1543, 1550, 1559). French and English editions went quickly through the presses and made his thought known beyond the confines of the Latin-speaking intelligentsia of the day.

In the *Institutes of Christian Religion* (as the work was called in the English translation) Calvin includes a substantial chapter about faith and its role in bringing Christ to the believer. However, the Reformer is keen to highlight that faith does not come about by sheer human will, but has its ultimate origin in the promptings of the Holy Spirit (Niesel 1956: 122-123) and in the mercy of God: “The power of justifying which belongs to faith consists not in its worth as a work. Our justification depends entirely on the mercy of God and the merits of Christ: *when faith apprehends these*, it is said to justify” (CALVIN, INST., III.18.8).

Among the merits belonging to Christ and communicated to the Christian are reconciliation of God and sanctification by the Holy Spirit (CALVIN, INST., III.2.1). This process, explained at length by Calvin, could be epitomized in the following quotation:

“Why, then, are we justified by faith? Because *by faith we apprehend the righteousness of Christ*, which alone reconciles us to God. This faith, however, you cannot apprehend without at the same time apprehending sanctification; for Christ ‘is made unto us wisdom, and righteousness, and sanctification, and redemption’ (1Cor. 1:30)” (CALVIN, INST., III.16.1, emphasis added).

It should be pointed out that, in upholding the view that man is justified before God only by faith, Calvin was aware of the criticism coming from the Roman Catholic theologians, who were enrolling the Epistle of James (“faith without works is dead”) in the polemic against the Protestants. To such objections Calvin replied that “in James the faith said not to justify is a mere empty opinion”, whereas “in Paul it is the instrument *by which we apprehend Christ* our righteousness” (CALVIN, INST., III.17, emphasis added). For Calvin, as for all the other Reformers, mere faith was meaningless precisely because, when considered in

relation to Christ, faith would not allow a man to be unfruitful or devoid of good works.

The brief analysis presented above is sufficient to illustrate how Calvin inherits Luther's concepts and develops them more systematically, describing a complex interplay between faith, Christ, and the benefits earned by him on behalf of the believer. According to the Genevan leader, salvation has its grounds in the mercy of God, but is enacted when the believer grasps Christ by faith and becomes the recipient of all his merits and gifts (reconciliation, righteousness, holiness).

### **5. Theodor Beza's *Quaestionum et responsionum Christianarum libellus* (1570)**

Among the Reformed intellectuals based in Calvin's Geneva the most influential was arguably Theodore de Bèze (or Theodorus Beza). Converted to the Reformed cause in 1549, most likely as a result of the influence exerted by his teacher, Melchior Wolmar, he moved to Geneva and then further north, where he worked for a while as professor of Greek at the academy of Lausanne. When the Academy of Geneva was founded in 1559, Beza became its first rector and eventually emerged as main exponent of the Genevan Reformation after the death of Calvin, renouncing his position at the Academy and becoming moderator of the Company of Pastors, a post which he held until 1580 (EC, vol. 1, 231-232).

A very prolific and gifted writer, Beza wrote over 75 political, polemical and theological tracts widely read all over in the Reformation camp. He published numerous editions of the Greek New Testament with Latin translations (his own version, in addition to the Vulgate) and numerous notes in which he defended his own renderings over against those of Jerome, Erasmus or even Calvin himself. As it is well known, one of these editions was used by the translators of the NTB (Contac 2011: 30). Beza's view of justification is presented succinctly in *Quaestionum et responsionum Christianarum libellus* (1570), a catechetical work written for the general public. Although it does not receive ample space within the *libellus*, the idea of grasping Christ by faith is a recurring theme, as evident in the following quotations (with emphasis added):

"Q 112: Continue, please, and show me what we receive from Christ being spiritually connected with us through faith, as you have said.

A 112: I respond that all things necessary to salvation flow forth into us from Christ by our *apprehending Him through faith*" (BEZA, 43).

"Q 118: But faith is said to have been imputed to Abraham for righteousness, not by this obedience of Christ.

A 118: We are said to be justified by faith, inasmuch as it *apprehends the obedience of Christ* by whose imputation we are declared righteous" (BEZA, 45).

"Q 119: Still some doubt remains, how your saying that *Christ is apprehended by faith* is consistent with that which you formerly declared, when you affirmed that when *Christ is apprehended by faith* all gifts flow forth into us. But it seems to follow that either faith is

not a gift of God, or that your latter statement is false. For faith most surely must go before the apprehension, if *Christ is apprehended by faith*” (BEZA, 45).

The excerpts presented above give evidence that Beza was faithful to the teaching of Calvin. In fact, when discussing the relationship between faith and justification, Beza does not innovate, and his answers greatly resemble what we might expect if the work had come from under Calvin’s quill.

## 6. William Perkins’ *Commentary on Galatians* (1617)

William Perkins has been called “the first theologian of the reformed Church of England to achieve an international reputation” and “the principal architect of Elizabethan Puritanism” (ERF, 274). After graduating from Christ’s College, Cambridge (1581), he became of fellow of his *alma mater* (1584-1595), while also making his name in Puritan circles as a very captivating preacher. A member of the Church of England throughout his life, Perkins was earnestly seeking to bring spiritual renewal in the life of his church. Among the theologians who influenced him were not only Calvin, Beza and Junius, but also Luther, Melancthon and Tyndale (ERF, p. 274). Although nowadays Perkins is not best remembered as a writer of commentaries devoted to biblical books in their entirety, he did write a commentary on Galatians, most likely designed initially as a series of sermons based on the *lectio continua* of Paul’s epistle (Old 2002: 260).

Commenting on Gal. 2:16 (εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) Perkins writes: “Iustifying faith in true manner is defined thus: *It is a gift, whereby wee apprehend Christ and his benefits.* Iohn 1:12. To beleue in Christ, and to receiue Christ, are put both for one. Ioh. 6. [...] Paul saith, that the Gentiles did *apprehend the iustice which is by faith, Rom. 9.30*”. For Perkins, this apprehension consists, on one hand, in knowing Christ (through the word and the sacraments) and, on the other hand, in applying him and his benefits unto ourselves, by a supernatural act of understanding (PERKINS, 108). After discussing the relationship between faith and justification on fifteen pages, Perkins resorts to more vivid imagery which he uses in order to capture the character of the three cardinal virtues (faith, hope and love):

“Thirdly, hence we learne, that a sinner is iustified by meere faith: that is, that nothing apprehends Christs obedience for our iustification, but faith. This will more easily appeare, if we compare faith, hope and loue. *Faith is like an hand, that opens itselſe to receiue a gift,* and so is neither loue, nor hope. Loue is also an hand, but yet an hand that giues out, communicates, and distributes. For as faith receiues Christ into our hearts, so loue opens the heart, and powres out praise and thankes to God, and all maner of goodnesse to men. Hope is no hand, but an eye that wishly looketh and waiteth for the good things which faith beleueeth. Therefore *it is the onely propertie of faith to claspe and lay hold of Christ, and his benefits*” (PERKINS, 114, emphasis added).

Using body metaphors, Perkins envisages hope as the eye which contemplates the unseen spiritual realities, faith as the hand which opens itself and grasps them, and love as the hand which imparts generously the gifts received. Contrary to what we might expect, given Paul’s insistence on love, Perkins puts an emphasis on faith, which he mentions repeatedly. For instance, in connection with Gal. 3:12, Perkins develops his favorite image bringing in the idea that, in receiving justification and salvation, man is, in relation to Christ, what a beggar is in relation to his benefactor: “The Gospel considers not faith as a vertue, or worke, but as an instrument, *or hand, to apprehend Christ*. For faith doth not cause, effect, or procure our iustification and saluation, but as *the beggers hand*, it receiues them, being wholly wrought and giuen by God” (PERKINS, 171).

One last thing which needs to be said about Perkins is that, in line with the typical Reformed concerns, he is careful to distinguish between “true faith”, which consists in grasping Christ and his gifts, and “the poor and miserable faith of the Papists” who are content with merely assenting to the teaching of the church (Riches 2008: 130).

## **7. The Confession of Cyril Lucaris (1633)**

So much has been written about Cyril Lucaris and the confession ascribed to him<sup>4</sup>, that a full-length study would be necessary to represent adequately all the positions of those who have commented on this thorny issue. George Michaelides, writing in the first half of the 20th century, surveyed the positions of the Greek scholars, evaluated the arguments in favor and against the Lucarian authorship of the confession, yet refused to give a trenchant verdict on the issue. However, confronted with the evidence in Museum of Geneva, in the form of the original manuscript of the Confession and a duplicate with a legend in Cyril’s own hand<sup>5</sup>, the reader open to persuasion will find it hard to discount the idea that the handwriting (which so closely resemble Cyril’s authentic letters) is a fabrication, especially since the patriarch never sought to deny the rumors positing him as the author of a very controversial document (Michaelides 1943: 129).

But even if Cyril Lucaris did not author himself the confession named after him, it is beyond doubt that the document contains ideas which are incompatible with the Eastern Orthodox doctrine. Chapter 13, the only one which is important for the purposes of the present paper, deserves to be quoted in full, since it defines faith in precisely the same terminology used by Reformed theologians:

“Πιστεύομεν πίστει δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐξ ἔργων. Πίστιν δ’ ὅταν λέγωμεν, τὸ τῆς πίστεως νοοῦμεν ἀναφορικόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ,

---

<sup>4</sup> *Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini et Hierosolymitani, aliorumque Ecclesiarum Orientalium Antistitum Scripta*, Geneva, 1629.

<sup>5</sup> “This copy agrees with the original, written in my own hand... Let no one having any doubts. Cyril, Patriarch of Constantinople”.

ἥς ἡ πίστις, χειρὸς ἔργον πληροῦσα, δραξαμένη, αὐτὴν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν προσοικειοῖ, ὅπερ ἐπὶ συστάσει καὶ οὐκ ἐπὶ ζημίᾳ τῶν ἔργων ἀποφαινόμεθα. Ἐπεὶ καὶ τὰ ἔργα μὴ δεῖν ἀμελεῖσθαι, ὡς μέσα ὄντα ἀναγκαῖα ἐπὶ μαρτυρίᾳ τῆς πίστεως πρὸς βεβαίωσιν τῆς ἡμῶν κλήσεως, διδάσκει ἡμᾶς αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. Ἄμα δὲ ἐξ ἑαυτῶν μηδαμῶς ἀρκετὰ εἶναι ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ βήματι παρῆρσιάζει, καὶ ἐπάξιον αἰτήσασθαι τὴν ἀντιμισθίαν, καὶ σῶσαι τὸν κτησάμενον· τοῦθ' οὕτως ἔχειν μαρτυρεῖ ἡ ἀνθρωπίνη ἀσθένεια. Ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ δικαιοσύνη τοῖς μετανοοῦσι προσαχθεῖσα καὶ προσοικειωθεῖσα μόνη δικαιοῖ καὶ σώζει τὸν πιστόν” (KARMIRE, 567).

We believe that man is justified by faith, not by works. But when we say ‘by faith’, we understand the correlative of faith, which is the righteousness of Christ, which *faith*, fulfilling the office of the *hand*, *apprehends* and assigns to us for salvation. This we declare in support, not to the prejudice of [good] works. For the truth itself teaches us that works also are not to be neglected, since they are necessary means as a testimony to our faith and a confirmation of our calling. Moreover, that works are not in themselves sufficient to appear before the tribunal of Christ and claim their proper reward and save their author is testified by human weakness. But solely the righteousness of Christ applied to those who repent justifies and saves the believer<sup>6</sup>.

The first important aspect to be noted is the opening line, which contains the quintessential principle of the Reformation (justification by faith, not by works). However, the author feels the need to clarify that he actually refers to the “correlative” or “correspondent” (*ἀναφορικόν*) of faith, which plays the role (*ἔργον*) of the hand, grasping (*δραξαμένη*) the righteousness of Christ and assigning (*προσοικειοῖ*) it for salvation. After a brief comment which both asserts and relativizes good works, the author reiterates the idea that man is saved only by the righteousness of Christ applied (*προσαχθεῖσα*) and assigned (*προσοικειωθεῖσα*) to him.

What is even more striking is the fact that both the Confession ascribed to Cyril and the NTB are careful to highlight that good works are important. Whereas the prefaces to James and Romans state that “faith is the hand of the Christian man which grasps Christ”, the Lucarian confession emphasizes that faith is similar to a hand which “grasps” the righteousness of Christ with salvific consequences. The difference between the two texts is negligible and gives the impression that the authors of the two texts, who were roughly contemporaries<sup>7</sup>, share a common understanding of faith and use essentially the same imagery in order to make the same theological point.

## 8. The Confession of Dositheus (1672)

As it is well known, Cyril’s confession generated a host of reactions across the Eastern Orthodox world. Among the documents which explicitly sought to

<sup>6</sup> Emphasis added. For a complete English translation of Cyril’s confession, see ROBERTSON, 185-215. The translation of Chapter 13 included in this paper is a revision of Robertson’s version.

<sup>7</sup> In 1648, when the printing of the NTB was finished, Cyril Lucaris had been dead for a decade, having been executed in 1638.

counteract the teaching ascribed to Lucaris, an important place was held by the Confession of Dositheus of Jerusalem (1672)<sup>8</sup>. The document mirrors and refutes Cyril’s confession chapter by chapter, while also providing what in the author’s view are the correct theological statements on the topic discussed. As can be seen from the fragment below, canon 13 is devoted in its entirety to an exposition of what true faith is:

“Πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἀπλῶς μόνης δικαιῶσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ διὰ πίστεως ἐνεργομένης διὰ τῆς ἀγάπης, ταῦτόν εἶπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων. Τὸ δὲ τὴν πίστιν χειρὸς ἔργον ἀποπληροῦσαν ἀντιλαμβάνεσθαι τῆς ἐν Χριστῷ δικαιοσύνης καὶ προσάπτειν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν, πόρρω πάσης εὐσεβείας γινώσκομεν. Οὕτω γὰρ ἐννοουμένη ἡ πίστις πᾶσιν ἐφαρμοσθεῖη, καὶ οὐκ ἂν εἴη ὁ μὴ σφζόμενος, ὅπερ ἀντικρυς ψεῦδος ἐστίν. Τοῦναντίον δὲ μᾶλλον πιστεύομεν, ὅτι οὐ τὸ τῆς πίστεως ἀναφορικόν, ἀλλὰ τὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν πίστιν διὰ τῶν ἔργων δικαιῶν ἡμᾶς παρὰ Χριστοῦ. Ἐννοοῦμεν δὲ τὰ ἔργα οὐ μάρτυρας τὴν ἡμετέραν κλήσιν ἐπιβεβαιοῦντας, ἀλλὰ καρποὺς καθ’ ἑαυτοὺς ὄντας, δι’ ὧν ἡ πίστις λαμβάνει τὸ ἔμπρακτον, καὶ καθ’ ἑαυτὰ ἄξια διὰ τῆς θείας ἐπαγγελίας τοῦ κομίσασθαι ἕκαστον τῶν πιστῶν τὰ διὰ τοῦ σώματος αὐτῷ πεπραγμένα, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακὸν δηλονότι” (KARMIRES, 755-756).

We believe that man is justified not simply by faith, but by faith which works in love, that is, *by faith and works*. As for [the idea that] *faith* fulfills the office of a *hand* which *apprehends* the righteousness which is in Christ and applies it to us unto salvation, we know it to be far from all piety. For faith thus understood would suit everyone, and there would be no one who would not get saved, which is patently false. On the contrary, we believe that it is not the correspondent of faith, but the faith which is within us, which justifies us by works before Christ. We understand works not as witnesses which confirm our calling, but as fruit in themselves, whereby faith receives its effectiveness, and which are worthy in themselves, by the divine promise, so that each believer may receive [the just deserts for] the deeds in the body, either good or bad<sup>9</sup>.

According to Dositheus, justifying faith must work in love and thus man is justified by faith *and* works. The idea that faith acts as a hand grasping the righteousness of Christ is dismissed as heretical and contrary to logic, since, if such faith were within everyone’s reach, it would presumably lead to universal salvation, which is impossible. After emphasizing that justification comes by works, it commends the latter as necessary and worthy of God’s reward at the last judgment. The last sentence in the paragraph is a deliberate allusion to Paul’s statement that “all of us must appear before the judgment seat of Christ, so that each may receive recompense for what has been done in the body, whether good or evil” (2Cor. 5:10 NRSV).

---

<sup>8</sup> For the full text in Greek, see KARMIRES, 734-773. A Romanian translation has been published in “Candela. Revistă teologică și bisericească”, anul LIII-LIV, 1942/1943, p. 173-226.

<sup>9</sup> Emphasis added.

## 9. Conclusions

The idea that by faith a Christian “grasps” or “apprehends” Christ and his righteousness is part of the typical religious language used by Martin Luther to describe the process of justification. The same commonplace was given prominence by the Calvinist wing of the Reformation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries and is a recurrent metaphor in the writings of the major Reformed theologians, such as John Calvin, Theodore Beza and William Perkins.

It does not come as a surprise that the *Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli* uses similar imagery to describe the role of faith in effecting justification. Regardless of whether Cyril Lucaris wrote the *Confessio* or not, all scholars agree that its content is not typical for Eastern Orthodox theology. In fact, an Eastern Orthodox confession (1672) condemned explicitly the Reformed simile used in the Calvinist confession and, by implication, censured the prefaces of the NTB too. But if the introductory materials found in the NTB contain a heretic idea (“far from all piety”, in Dositheus’ terms), this would explain why the editors of the Bucharest Bible (1688) only published three short prefaces (introducing the Gospels of Mark, Luke and John) and refrained from publishing the rest. They must have been at least vaguely aware that the prefaces to James and Romans, respectively, are theologically dubious.

Of course, it could be argued that the prefaces to James and Romans are not incompatible with the Eastern Orthodox soteriology if it were shown that the Eastern Church Fathers speak in the same fashion about “apprehending” Jesus and his “benefits” by faith. Until such research is undertaken, we are compelled to conclude that idea of “faith as the hand of the soul” is part of the Reformed vocabulary and its presence in the NTB bespeaks an obvious propensity towards the Reformed understanding of salvation.

## Bibliography

### A. Sources and reference works

BEZA = Theodore Beza, *A Little Book of Christian Questions and Responses in Which the Principal Headings of the Christian Religion Are Briefly Set Forth*, Pickwick Publications, Allison Park, 1986.

CALVIN, INST. = John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, transl. Henry Beveridge, The Calvin Translation Society, Edinburgh, 1845.

EC = Erwin Fahlbusch, Geoffrey William Bromiley (editors), *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 1, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

ERF = Donald K. McKim, David F. Wright (editors), *Encyclopedia of the Reformed Faith*, Westminster John Knox Press, Louisville/Saint Andrew Press, Edinburgh, 1992.



- KARMIREΣ = Ιωαννης Ν. Καμμυρης, *ΤΑ ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΑ ΜΝΗΜΕΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ*, 2 vols., s.e., Athens, 1952-1953.
- LW = *Luther's Works, Vol. 26: Lectures on Galatians, 1535* (Chapters 1-4), Jaroslav J. Pelikan, H. C. Oswald, H. T. Lehmann (editors), Concordia Publishing House, Saint Louis, 1963.
- NRSV = *New Revised Standard Version Bible*, New York, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989. BibleWorks, v.9.
- NTB = *Noul Testament sau Împăcarea au legea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentîu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1848, luna lui ghebruaru 20* (ediție modernă: Alba Iulia, 1988).
- OED = *OED Online*, Oxford University Press, Web, 3 September 2014.
- PERKINS = William Perkins, *A Commentary on Galatians*, ed. Gerald T. Sheppard, Pilgrim Press, New York, 1989.
- ROBERTSON = *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem [...] Translated from the Greek, with an Appendix Containing the Confession Published with the Name of Cyril Lukar Condemned by the Synod, and with Notes by James Nathaniel William Beauchamp Robertson, T. Baker*, London, 1899.

## B. Secondary literature

- Coțac 2011: Emanuel Coțac, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Logos și Risoprint, Cluj-Napoca, 2011.
- Michaelides 1943: George P. Michaelides, *The Greek Orthodox Position on the Confession of Cyril Lucaris*, in “Church History: Studies in Christianity and Culture”, vol. 12, Issue 02, June 1943, 118-129.
- Niesel 1956: Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, Lutterworth Press, London, 1956.
- Old 2002: Hughes Oliphant Old, *The Age of the Reformation*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- Riches 2008: John Kenneth Riches, *Galatians Through the Centuries*, Blackwell, Malden, 2008.



## GRIGORIE TEOLOGUL, VASILE CEL MARE ȘI ATENA SECOLULUI AL IV-LEA\*

IOANA COSTA

Universitatea din București

*ioana.m.costa@gmail.com*

**Abstract:** The panegyric Gregory the Theologian devoted to Basil the Great was composed three years after the death of the latter. The text, that it might be a revised version of a delivered speech, after being corrected and amplified, clearly designs two distinct characters, with specific biographies, united nevertheless in an impressive unique friendship. Their encounter in Athens, during the studies they accomplished there, means in the same time embracing the cultural authority of the city: the biblical references and the echoes of the ancient culture are in a subtle equilibrium, more relevant as it belongs to a discourse elaborated during several years.

**Keywords:** Gregory the Theologian, Basil the Great, Panegyric, Bible, ancient culture.

Discursul funebru închinat lui Vasile cel Mare de Grigorie Teologul este un text<sup>1</sup> care se definește prin mai multe trăsături remarcabile. Pornind de la aspectele formale, primul element care atrage atenția este întinderea neobișnuită a discursului, cel mai lung scris de Grigorie Teologul. Panegiricul datează, conform datelor interne, din 1 ianuarie 382, când se împlineau trei ani de la moartea lui Vasile cel Mare (care, la rândul său, nu compusese niciun discurs funebru). Nu se poate afirma cert că orația a fost cu adevărat rostită și, cu atât mai puțin, care ar fi fost forma ei inițială; este plauzibil ca textul ajuns la noi să reprezinte o versiune revizuită, corectată și amplificată. Conținutul justifică în egală măsură dimensiunile extinse ale discursului și reelaborarea lui: elogiu al unui prieten și al prieteniei înseși, este structurat ca un parcurs biografic, nuanțat de emoția amintirilor și de sentimentul de însingurare al celui care, născut poate în același an (330), avea să-i supraviețuiască vreme de un deceniu.

---

\* *Gregory the Theologian, Basil the Great and the Athens of the IVth century*

<sup>1</sup> Traducerile în limba română ale Panegiricului au un istoric bogat: cea dintâi se datorează arhimandritului Teoctist Scriban și a apărut în 1870 (în *Foaia bisericească* a Sf. Mitropolii a Moldovei), fiind reluat după zece ani: Cuvânt funebru al Sfântului Grigorie Teologul, Arhiepiscopul Constantinopolului în lauda Sfântului Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei. În secolul al XX-lea, elogiu a circulat într-o traducere fragmentară, în *Antologia alcătuită de Iuliu Valaori*, din 1904 (Cuvânt funebru în cinstea Marelui Vasile, episcopul Cezareei Capadociei, capitolele 14-18 și 20-24); din 1931 datează traducerea integrală, *Elogiul Sf. Vasil (Huși)*, realizată de pr. prof. Nicolae Donos după textul grecesc publicat în *Patrologia Graeca*, vol. 36, reluat în 2009 de Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă. Pasajele incluse în textul de față sunt extrase dintr-o traducere care ne aparține, în curs de publicare în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*.

Portretul Sf. Vasile este consistent, deopotrivă prin episoadele care îi jalonează biografia și prin mărturiile vii: Sf. Grigorie este nu doar un martor, ci și un părtaș, el este în acest opuscul un co-protagonist sau – pentru a folosi un termen din limbajul teatrului – deuteragonist. Pas cu pas, de la un paragraf la altul, cele două portrete devin tot mai clar definite, de la anii de început ai vieții, într-un spațiu geografic și familial similar, la anii de studii la Atena, apoi anii împlinirii teologice, pe fundalul rezistenței la arianism. Sfârșitul vieții pământești a venit mai devreme pentru Sf. Vasile: prietenul lui, așa cum o arată explicit *Panegiricul*, a rămas să aștepte cu dor reîntâlnirea.

Cele două personaje ale *Panegiricului* sunt bine marcate în segmentele puternice ale discursului, la extremități (*προοίμιον*, 1-2, și *ἐπίλογος*, 81-82). Deschiderea întrunește trăsături de *captatio benevolentiae*, dar nota dominantă este teoretizarea subiectului ales, ca probă a dibăciei oratorice: așa cum de-a lungul vieții se supusesse exigențelor Sf. Vasile („pentru că aștepta de la lucrările mele ce nimeni între toți <oamenii> nu așteaptă de la ale sale”, par. 1), acum primește această încercare din urmă, de a și-l alege ca subiect al cuvântării chiar pe prietenul său. Măreția subiectului ales impune excelența tratării, dinaintea căreia autorul se pleacă smerit. Adaugă însă de îndată o elegantă înseriere: panegiricul (par. 1) este „cuvénita împlinire a unei datorii” (pentru că printr-o cuvântare se elogiază un maestru al discursului), subiectul este pe măsura puterilor lui („cărui alt subiect i-aș putea închina <puterea> cuvântului meu, de nu acestuia?”), pune în cuvinte bucuria amintirii, pentru sine, și îndemnul la virtute pentru cei din jur. Mai presus de cele două personaje stă rostul declarat, de exhortație. Pe de altă parte, oricare ar fi calitatea oratorică a textului, panegiricul urmează să aibă consecințe benefice: apropiindu-se de măreția subiectului, își împlinește menirea – ori, dimpotrivă, rămânând mai prejos („ceea ce se întâmplă fără chip de scăpare când se elogiază un om de felul acesta”, par. 1), mărturisește prin propria-i neputință un personaj mai presus de cuvinte.

La cealaltă extremitate a discursului (par. 82), emoționanta istorisire a clipelor din urmă și a funeraliilor Sf. Vasile încheie darul celui care îi stătuse alături, pe aceeași treaptă și de aceeași vârstă. Dacă darul nu s-a ridicat la înălțimea așteptărilor, prietenul însingurat nu poate fi învinuit, pentru că este apăsător de bătrânețe, de boală, de dor: dorul va fi astâmpărat atunci când se vor întâlni din nou, la schimbarea sălașului, trăind împreună în desăvârșire. Până atunci însă rămâne întrebarea cu care Sf. Grigorie întoarce către sine, cu o sinceritate din care smerenia pare să fi fost ștearsă, finalul orației funebre: „cine oare va face elogiul nostru, pentru noi care vom părăsi această viață după tine, dacă vom merita cumva și noi un cuvânt de laudă?” (par. 82).

Autorul recurge cu discreție la numele protagonistului, care apare în forma proprie de numai șase ori; nu fără relevanță, găsim o a șaptea prezență în par. 10, cu referire la tatăl lui Vasile cel Mare, și o a opta ocurență sub forma pluralului, într-un pasaj care înregistrează o formă aparte de admirație, de tip mimetic: „puteau fi văzuți mulți Vasile după înfățișare, ca niște statui făcute din umbre – pentru că ar fi mult <să fie numiți> un glas repetat al ecoului” (par. 77). Altminteri, numele apare cel mai adesea însoțit de atributul „mare”, ajuns mai apoi parte componentă a numelui, „Vasile cel Mare”: în paragrafele 1, 16, 27, 56; apare fără determinant în paragrafele 63 și 82 (unde este o adresare directă, în vocativ, la finalul panegiricului); în paragraful 10, dedicat

tatălui, numele este analizat în sensul său lexical și îi este subliniată grandoarea: „numele <cu adevărat> mare dinaintea tuturor”.

În rest, în *ἑγκώμιον*, referirile la eroul panegiricului sunt făcute fie simplu, prin utilizarea unui pronume ori demonstrativ, fie prin recurgerea (deopotrivă de simplă și lipsită de spectaculos) la termenul „bărbatul”, „bărbatul acesta”, „bărbatul nostru” (*ἀνὴρ*), e.g. paragrafele 23, 28, 70, 79; uneori termenul este complinit de epitetul „nobil”, care poate funcționa și singur ca referire la personaj (e.g. par. 29); sau „bărbatul sfânt” (par. 55) ori, într-o formulare amplă, „sfântul lui Dumnezeu și adevăratul mitropolit al Ierusalimului ceresc” (par. 59); „sfântul acesta” (par. 80); în par. 24 este numit, din nou prin raportare la autorul panegiricului, „prietenul meu”.

Portretul Sf. Vasile capătă contur în două planuri: cunoașterea directă, care îi așază laolaltă pe autorul panegiricului și pe cei cărora el li se adresează și, pe acest fundal, urmărirea firului biografic, cu intarsii prețioase ce vin dinspre marea literatură a Antichității. Alternarea planurilor este delicată, nelăsând la vedere precizia cu care este condusă, într-o țesătură densă, cu suprapunerea perfectă autor-deuteragonist. Prietenul care vorbește aduce la suprafață episoade pe care mulți dintre cei de față le cunoșteau; amintirile comune devin vii prin împărtășirea lor și devin profunde prin trăirea creștină și prin saltul permanent înspre fondul culturii antice. De la biografia strămoșilor până la statura spirituală copleșitoare, fiecare trăsătură este construită prin trimiteri la textele sacre și la cele antice. De la început până la sfârșit, de la întâlnirea la Atena și până la regăsirea de dincolo de moarte, fiecare trăsătură rezonează în viața prietenului care vorbește acum. Voința lui Dumnezeu (par. 15) făcuse ca ei să se afle împreună la Atena și au rămas împreună, chiar și atunci când viața i-a împins în așezări depărtate. Cele două portrete se luminează unul pe celălalt, în episoade sprintene din anii adolescenței studioase, în așezarea sentimentelor și cunoașterii la vârsta maturității, în înțelepciunea anilor cărunți. Din sfiala cu care Grigorie își privește răspântiile vieții crește deopotrivă admirația pentru prietenul cel mare și nevoia de a ajunge el însuși în punctul dorit: ținut departe de acela de împrejurări potrivnice, se întreabă „dacă nu acolo se află sursa tuturor nepotrivirilor [...] și faptul că nu <am avut> un drum neted către filozofie, cum <s-ar fi> potrivit și cu dorința, și cu planul <meu>” (par. 25); tot așa, „izvorul a tot ce s-a abătut asupra mea și cursul nestatornic al vieții mele, și tulburarea și neputința de a practica filozofia sau de a avea reputația <unuia ce filozofează>” (par. 59)<sup>2</sup>.

Pentru anii de studiu la Atena textul lui Grigorie Teologul conține câteva precizări biografice: doi dintre profesori sunt identificabili<sup>3</sup>: Proairesios<sup>4</sup> (de la care nu au rămas texte, ci doar influența exercitată asupra discipolilor săi și amintirea respectului de care s-a bucurat la Roma, unde i se ridicase o statuie purtând inscripția: *Regina rerum Roma*,

<sup>2</sup> Privirea întoarsă asupra sa este mereu severă, îmblânzită totuși, din când în când, de măsurarea puterilor slăbite de vârstă; panegiricul stă sub semnul amintirii aceluia și al bătrâneții acestuia: „căci sunt apăsător de bătrânețe, de boală, de dorul de tine” (par. 82). Amintire și imbold, prietenul îi rămâne ghimpele dat de Dumnezeu în carne, așa cum spune explicit în final. Iar propria sa amintire urmează să reia și să perpetueze pilda.

<sup>3</sup> Vide introducerea lui Jean Bernardi la volumul din Sources Chrétiennes: 37 sq.

<sup>4</sup> Προαιρέσιος, cca 276-368, creștin, armean originar din Caesarea, unul dintre sofiștii de seamă ai vremii.

*regi eloquentiae*) și Himerios<sup>5</sup> (de la care s-au păstrat 24 de discursuri complete). Influența acestuia din urmă este perceptibilă în *Panegiric*, atât în referirile – pentru care se găsesc puncte de contact în ce ni s-a păstrat de la Himerios<sup>6</sup> – la „Pelopizii și Cecropizii și Alcmeonizii, ba și Aiaciczii și Heraclizii” (par. 3), la Abaris Hiperboreanul și Pegasul Argian (par. 21) cât și în ritualul primirii noilor învățăcei la Atena.

Anii petrecuți la Atena veneau în continuarea studiilor pe care cei doi le făcuseră la Constantinopole, unde audiaseră împreună cursurile lui Libanios, după ce se întâlniseră pentru prima dată în Caesarea Mazaca. Grigorie amintește studiile lui Vasile la „Bizanțion, această capitală a Răsăritului” (par. 14), „faimoasă prin sofistii și filozofii săi, care erau cel mai aproape de desăvârșire”. De acolo se îndreptase, „trimis de Dumnezeu și de minunata sa sete de cunoaștere” către Atena, „căminul elocinței” (par. 14). Pentru Grigorie, Atena reprezintă cu mult mai mult, căci amintirea excelenței culturale este multiplicată de prezența lui Vasile: „Atena, care a fost cu adevărat pentru mine, mai mult decât pentru oricare altul, cetatea de aur și sălașul bunătăților. Ea m-a făcut să-l cunosc deplin pe acest bărbat, <chiar dacă> nu-mi era necunoscut nici înainte; căutând elocința, am găsit fericirea și, într-un alt chip, mi s-a întâmplat același lucru ca lui Saul<sup>7</sup> care, căutând asinele tatălui său, găsi o domnie, dobândind lăaturalnic ceva mai însemnat decât lucrul <căutat>”. Acesta este punctul de articulație al *Panegiricului*, în care biografia celui comemorat se aureolează subiectiv – nu fără un pasaj introductiv menit să atragă bunăvoința publicului (sau cititorului) prin enunțarea elaborată a slăbiciunii puterilor sale oratorice, cu mult mai firave decât ar fi meritat subiectul. Subiectul însuși nu este de data aceasta Vasile cel Mare, ci iubirea care îi legase și pentru care anii petrecuți la Atena sunt cei mai prețioși: „Până acum, cuvântarea noastră a înaintat ducându-mă pe o cale lină și ușoară, chiar regească, spre elogierea <acestui> bărbat; de aici încolo însă nu știu ce cuvinte anume să folosesc și nici încotro să mă întorc: cuvântarea noastră are în față ceva ce-i stă împotriva”. Grigorie vorbește deschis despre începuturile prieteniei lor, care este mai degrabă o „comuniune de simțire și fire”, și o face mânat parcă de o pornire căreia nu poate (și nici nu vrea) să i se opună: „căci este firesc ca privirea să nu se desprindă cu ușurință de priveliștile încântătoare și, dacă e smulsă de acolo cu forța, să dorească să revină”. Reținerile lui sunt o continuare a demersului de *captatio benevolentiae*: „Mă tem însă de greutatea întreprinderii mele. Mă voi strădui să o duc la capăt cât mai potrivit. Dar dacă voi fi înfrânt de iubire, să fie iertată simțirea care este cea mai îndreptățită dintre toate: cei ce au minte chiar cred că este o pierdere să nu ai simțiri” (par. 14).

Atena îi adusese laolaltă de parcă ar fi fost „un râu cu curge”, despărțit o vreme, după ce ieșise din același izvor „care era patria noastră” și ajunseseră să străbată alte ținuturi (par. 15): acum se regăseau în spațiul acesta care îi chemase vorbind iubirii lor pentru știință, dar lăsându-i să se supună parcă poruncii lui Dumnezeu. Este emblematic faptul că Grigorie se afla la Atena înainte de sosirea prietenului său, unde a

<sup>5</sup> *Ἱερόσιος*, cca 315-386, sofist și retor, cu aplecare către poezie, oferind parafraze sau chiar citate din poeme lirice grecești pierdute în tradiția directă; din textele păstrate se desprinde o bunăvoință față de creștinism – al cărui adept nu era, fiind inițiat în misterele lui Mithra.

<sup>6</sup> *Himerii declamations et orationes*, A. Colonna (ed.), Roma 1959; *apud* Bernardi: 39. (*vide supra*).

<sup>7</sup> 1Reg. 9:3.

mai rămas o vreme și după plecarea aceluia; acolada ateniană prefigurează cumva deceniul pe care avea să-l trăiască după moartea lui Vasile cel Mare: martor al anilor petrecuți la Atena, el a rămas să depună mărturie pentru rotundul întreg al vieții aceluia. Delicatețea cu care rememorează sosirea lui Vasile la Atena capătă dimensiuni propedeutice: „o aducere-aminte pentru cei ce o știu și o învățătură pentru cei ce nu o știu” (par. 15). Mica întâmplare pe care o relatează este „ca o aromă”, grăitoare pentru eroul *Panegiricului*, dar și pentru deuteragonist. Sosirea unui nou învățacel declanșa întotdeauna un ritual de inițiere, făcut după gusturile vârstei și ale timpului, supunându-se unei legi atice „în care gluma se îmbină cu seriozitatea” (par. 16). Ritualul este aparent dur, dar pare să izvorască din prietenie, constând mai mult în amenințări decât în fapte agresive (acesta este comentariul generos al autorului). Luat în primire de „un prieten, ori o rudă, ori un compatriot, ori unul dintre fruntașii într-ale sofisticii, ori unul care face rost de bani și, prin asta, este ținut la mare stimă”, ajunge să fie ținta glumelor menite „să scadă judecata nou-venitului și să îl țină de la început sub stăpânire”. Glumele acestea sunt spirituale sau dimpotrivă, „după cât de necioplit ori civilizată este <fiecare>”. Descrierea episodului pare dominată de o fermecătoare spontaneitate, chiar dacă avem în față o construcție cu un scop bine definit. Nou-venitul este condus cu alai la baia publică; însoțitorii „îi deschid calea împărțindu-se în două și păstrând între ei aceeași distanță. Când sunt aproape, strigă cu putere și sar ca și cum ar fi posedați – strigătul îi poruncește să nu înainteze, ci să stea pe loc, de parcă nu i-ar fi îngăduită baia –, și în același timp bat în porți, înspăimântându-l cu zgomotul <acesta> pe tână: îi deschid astfel intrarea, redându-i libertatea, primindu-l la ieșirea de la baie ca pe unul egal cu ei și ca pe unul de-al lor. Încântătoare în ceremonia lor este iuțea cu care se adună și se risipesc cei ce-l hărțuiesc.” (par. 16). Grigorie simte cât de mult poate fi o asemenea întâmplare nepotrivită cu o fire serioasă și riguroasă în vorbire; el reușește să transfere și asupra altora respectul pe care el însuși îl simțea pentru Vasile. Prin mijlocirea discretă și cuviincioasă a lui Grigorie, prietenul lui „aproape că a fost singurul dintre cei ce sosiseră care a scăpat de obiceiul <aceia>, având parte de o cinstire mai mare decât cea acordată unui nou-venit”.

Episodul ocupă un loc precis, bine plănuit, în desfășurarea *Panegiricului*, pentru că, spune autorul, „acesta <a fost> începutul prieteniei noastre, de acolo <s-a iscat> scânteia unirii noastre, așa ne-am aprins unul pe celălalt” (par. 17). I se adaugă un alt moment, semnificativ deopotrivă pentru fiecare dintre cei doi în parte și pentru relația dintre ei: o dispută cu niște învățacei armeni, care veniseră la Vasile „cu o plăsmuire de prietenie”, de fapt cu o manifestare de orgoliu intelectual, „căci le erau cunoscute de mult timp darurile cu care era el înzestrat, iar cinstirea care îi era acordată le era nesuferită” (par. 17). Grigorie este gata să le țină partea, dintr-o generozitate a caracterului său („fără să le simt pizma, încrezându-mă în aparențe”) și din prețuirea pe care o simțea față de mediul cultural al Atenei („nesuferind să văd că slava Atenei era atinsă odată cu ei și coborâtă grabnic în dispreț”). Abia când restabilește, prin ajutorul dat, echilibrul și repornește disputa, Grigorie înțelege ascunzișurile înfruntării și atunci i se alătură lui Vasile:

„El s-a bucurat pe dată de ce s-a întâmplat – căci era mai ager decât oricare altul – și, plin de înflăcărare, ca să vorbesc până la capăt în stilul lui Homer<sup>8</sup>, i-a lovit cu silogisme și nu i-a lăsat până nu i-a derutat cu totul, iar forța lui a câștigat o victorie neîndoielnică. Aceasta a fost pentru noi cea de-a doua – nu scânteie, ci adevărată flacără a prieteniei, arzând cu strălucire și lumină”.

Urmarea a fost îndoită: pe de-o parte, Grigorie avea să sufere dușmănia fățișă a armenilor („au vorbit despre trădare, nu numai față de ei, ci chiar față de Atena, prin aceea că ei fuseseră înfrânți și rușinați de la prima încercare de către un singur bărbat și încă de unul care nu ajunsese la momentul încrederii în sine”, par. 18), pe de altă parte, Vasile s-a întristat de întorsătura pe care o luaseră evenimentele („nu găsea niciun motiv de bucurie în venirea <acolo>, căuta ce să mai spere, numind Atena o fericire deșartă”). Este încă una dintre împrejurările în care se așază temeinic prietenia lor, căci Grigorie îi vorbește despre fragilitatea comunicării dintre oameni și despre încetineala cu care se deprinde învățătura, având nevoie de încercări și de timp: „aducându-i în felul acesta liniștea în suflet, dându-i dovezi <de prietenie> și primind mult în schimb, l-am apropiat strâns de mine”. Din asemenea dialoguri se consolidează apropierea lor și dezvăluirea reciprocă a așteptărilor: „din acel moment am fost totul unul pentru celălalt, locuind laolaltă, mâncând laolaltă, simțind la fel, privind la un singur lucru, sporindu-ne mereu unul celuilalt căldura și trăinicia aspirațiilor” (par. 19). În continuarea acestor amintiri precis delimitate vin considerațiile mature – ori chiar izvorâte din înțelepciunea unei vieți trăite până la capăt – asupra apropierii dintre oameni:

„Iubirile de trupuri, pentru că sunt trecătoare, se trec și ele ca florile de primăvară: căci nici flacăra nu dăinuie când se termină materia ei, ci dispare odată cu ceea ce o aprinde, și nici dorința nu rămâne după ce s-a consumat jarul. Însă <iubirile cele> întru Dumnezeu, și care sunt curate, pentru că ținesc asupra unui fapt statornic, <tocmai> prin aceasta sunt mai durabile și, cu cât frumusețea li se dezvăluie mai mult, cu atât se leagă mai tare și îi leagă mai strâns pe cei ce au aceeași iubire. Așa este legea iubirii, mai presus de noi”.

Abaterea de la firul biografic pare involuntară, dar este comentată prompt printr-o teoretizare a excursurilor:

„nu știu cum am alunecat în acest subiect, dar nu văd cum puteam lăsa deoparte povestirea aceasta; căci întotdeauna ce am lăsat nespus mi se pare necesar și mai de seamă decât ceea ce a fost de-acum spus și, dacă cineva m-ar opri brutal să merg mai departe, mi s-ar întâmpla ce li se întâmplă caracteților: dacă sunt smulse din adăpostul lor, stâncile li se lipeșc de ventuze și nu mai pot fi desprinse decât cu o forță care le rupe”.

Episoadele acestea, relatate parcă în treacăt, sunt reperi față de care dimensiunile prieteniei care i-a legat se arată cu adevărat neobișnuite. Amintindu-și „nu fără lacrimi” (par. 20), strădaniile lor în dobândirea „științei cuvintelor”, Grigorie rează emulația firească a învățăceilor într-o perspectivă care îi transformă într-o enclavă, cu doar doi locuitori, în mediul atenian:

<sup>8</sup> Pasajul este marcat de termeni homerici, *vide e.g. Iliada*, 7.26, 15.738, 16.362, 22.188.



„invidia lipsea, râvna ne făcea harnici. Era o întrecere între noi doi nu pentru întâietate, ci în ce fel să-i acordăm <întâietatea> celuilalt: căci fiecare socotea ca bun al său personal slava celuilalt. Părea că un singur suflet punea în mișcare două trupuri și, chiar dacă nu este de crezut ideea că toate sunt în toți, nouă trebuie să ni se dea crezare că eram unul în celălalt și unul alături de celălalt. Amândoi urmăream un singur țel: virtutea și faptul de a trăi <punându-ne> speranțele în ce urma să fie, desprinzându-ne de aici <chiar> mai înainte de a pleca de aici. Privind spre acest țel, ne struneam viața și tot ce făceam, călăuziți de această poruncă, și ne îndemnam unul pe altul la virtute și, dacă nu e prea mult să o spun, eram unul pentru altul regulă <de viață> și îndreptar pentru a deosebi ce e drept de ce nu este”.

Tabloul prieteniei dintre cei doi sfinți, dincolo de amintirile și emoțiile prietenului însingurat, conține referiri literare păstrate într-un desăvârșit echilibru al antichității și creștinismului, e.g. par. 20: „Astfel fiind legăturile dintre noi și pe astfel de coloane de aur sprijinindu-se încăperea cu pereți buni, cum spune Pindar<sup>9</sup>, mergeam mereu mai departe, avându-l în ajutor pe Dumnezeu și aspirațiile noastre”. Dubla focalizare a interesului pe care o percepem la lectura *Panegiricului*, prin trimiterile literare în sens larg, o regăsim în planul concret al descrierii vieții celor doi învățați: drumurile lor zilnice cunoșteau doar două ținte, „unul ne ducea la casele noastre sfinte și la profesorii de acolo, iar celălalt ducea la învățătorii din afară” (par. 21). Ierarhizarea este explicită: cel dintâi era „cel mai de preț”, al doilea „nu se bucura de aceeași considerație”; toate celelalte drumuri (ce duceau la spectacole, piese de teatru, adunări, banchete) rămăseseră pentru ceilalți, care nu erau totuși disprețuiți pentru opțiunile lor: „Căci cred eu că nimic nu este de preț în afară de ceea ce duce la virtute și îi face mai buni pe cei ce o urmează. Pentru fiecare există o denumire anume, provenită de la părinții săi ori de acasă, sau de la îndeletnicirile ori actele care îl caracterizează”. Opțiunile celor doi sunt personale și nu îi așază, prin simplul fapt că au ales creștinismul, mai presus de restul celor se ce străduiesc să atingă un țel:

„pentru noi, fapta cea mare și titlul suprem consta în a fi creștin și a fi numiți astfel, fiind noi mai mândri de aceasta decât era Gyges<sup>10</sup> de redobândirea inelului său, datorită căruia a domnit peste lidieni, de nu cumva e doar o legendă, ori decât era <mândru> Midas<sup>11</sup> de aurul <său> de la care i-a venit sfârșitul, căci orice atingea <se făcea> aur [asta <fiind> o altă legendă frigiană]. La ce bun să mai vorbesc despre săgeata lui Abaris Hiperboreanul<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> *Olympica*, 6.1-3.

<sup>10</sup> Gyges, rege lidian din secolele VIII-VI î.Hr., fusese (după unele relatări antice, probabil alegorice) păstor; el a găsit un inel fermecat care i-a schimbat soarta, transformându-l în fondator de dinastie regală.

<sup>11</sup> Regele Midas este celebru în mitologia greacă pentru darul de a transforma în aur tot ce atinge, ca răsplată aleasă de el pentru un bine făcut zeului Dionysos. Darul lui miraculos a avut pe dată consecințe nefaste, pentru că viața lui Midas și a celor din preajma lui era pusă astfel în pericol; Dionysos l-a învățat să scape de darul funest spălându-se în râul Pactolus, care astfel a devenit aurifer.

<sup>12</sup> Abaris este un personaj legendar, preot al lui Apollo; ar fi deprins arta vindecării și a profeției în ținutul hiperboreanilor. Herodot (*Istori*, 4.36) îl înfățișează călătorind pe o săgeată, fără să mănânce vreodată ceva.

sau despre Pegasul argian<sup>13</sup>, pentru care era mai lesnicios zborul prin aer decât era pentru noi ridicarea la Dumnezeu unul prin celălalt ori unul împreună cu celălalt”.

Pasajul este, din nou, o elaborată întreprindere a credinței creștine cu cultura antică și pregătește pasul următor al discursului, căci mediul atenian se dovedește o punere la încercare a credinței: Atena „este mai bogată în bogăție rea [în idoli] decât restul Greciei și este greu să nu te lași ademenit de cei care îi laudă și li se închină”, dar, spune Grigorie (par. 21), este tocmai prin aceasta

„un loc care ne-a întărit în credință pentru că am recunoscut ce era înșelător și calp, <ajungând> de aici să disprețuim acei idoli tocmai acolo unde idoli erau divinizați. Iar dacă există ori se crede <că există> un fluviu care curge prin mare <reușind> să-și păstreze apa dulce, ori o făptură care se mișcă în foc, unde toate sunt mistuite, așa eram și noi printre toți cei de vârsta noastră”.

Această enclavă cu doi locuitori devine un reper și un model, adunând în jur o întreagă „frăție ce nu era lipsită de noblețe, aflată sub diriguirea și conducerea lui <Vasile>” (par. 22). Faima pe care ei nu o căutaseră i-a ajuns și s-a multiplicat datorită profesorilor lor, tot așa cum avea să se răsfrângă și în sens invers, de la învățăcei către profesori (par. 22):

„De aici s-a întâmplat că am ajuns faimoși, nu numai printre profesorii și camarazii noștri, ci chiar în toată Grecia și la cei mai cunoscuți <dintre greci>. Ba <faima noastră> a ajuns chiar și dincolo de hotare, după cum am aflat sigur din povestirile multora. Căci profesorii noștri le erau cunoscuți tuturor care cunoșteau Atena, iar toți care îi știau <pe ei> ne știau și pe noi, se auzea și se vorbea și de unii, și de alții, așa încât eram o pereche nu fără renume și despre care se vorbea”. Cei doi se definesc unitar (și, din nou, referirile sunt luate din galeria de personaje a Antichității): „pentru ei nu valorau cu nimic <mai mult decât noi> Oreste și Pilade<sup>14</sup>, nimic, Molionizii<sup>15</sup>”.

Himerios, unul dintre profesorii lor, dedică explicit un discurs (18) (*apud* Bernardi: 39-40). primului său auditor venit din Cappadocia; cum Grigorie spune că el și Vasile îi ascultaseră pe toți profesorii de la Atena, este plauzibil ca acesta să fie un discurs de rămas bun pronunțat în 358 (sau 356), la plecarea lui Vasile de la Atena. Este vorba aici de acele bogății care nu sunt ale comorilor lui Gyges ori ale Lydiei, ci sunt reprezentate de niște discipoli aflați în floarea vârstei, ajunși la maturitatea intelectuală. Chiar dacă doar unul dintre ei pleacă, vorbele de rămas bun li se adresează

---

<sup>13</sup> Pegas este faimoasa făptură mitologică: cal înaripat, prieten al Muzelor, cel care îi adusese lui Zeus fulgerul din Olimp. A fost prins de eroul Belerofon, pe care l-a ajutat să înfrângă Himera, un monstru cu răsuflare de foc și înfățișare compozită (leu, șarpe, capră). După moarte, Pegas a devenit constelație.

<sup>14</sup> Pilade este cunoscut mai cu seamă pentru prietenia sa cu Oreste, fiul lui Agamemnon și al Clitemnestrei, care îi era văr primar (erau amândoi nepoții lui Atreu); apropierea lor data din copilărie, când Oreste fusese trimis la curtea regelui Focidei, Strophius (tatăl lui Pilade), unde a rămas până la întoarcerea lui Agamemnon de la Troia.

<sup>15</sup> Sub numele de *Moliones* sau *Molionides* erau cunoscuți Eurytos și Cteatos, frați gemeni, pe care o mitologia greacă îi indică drept fii ai lui Poseidon; ei s-ar fi născut, după unele variante, cu un singur trup, două capete, patru brațe și patru picioare. Au sfârșit ucizi de Hercule.

amândurora, văzuți ca inseparabili, uniți într-un parcurs biografic care, chiar dacă nu avea să îi mai țină aproape unul de altul, ca la Atena, rămânea îngemănat, dincolo de detaliile vieții.

### **Bibliografie**

- Bernardi 1992: Jean Bernardi (ed.), Grégoire de Nazianze, *Discours 43*, în: *Discours 42-43*, Paris, Cerf, 1992, 116-307.
- Moreschini 2000: Claudio Moreschini (ed.), Gregorio di Nazianzo, *Orazione 43. Orazione funebre per il grande Basilio*, în: *Tutte le orazioni*, Milano, Bompiani, 2000, 1030-1121.
- Costa 2012: Ioana Costa, *Author and hero (Gregory the Theologian, Basil the Great)*, în „Analele Universității București. Limbi și Literaturi Străine”, LXI/2012, nr. 2, București, 2012, 43-49.



## PE URMA ZBORULUI, DE FLORIN GHEORGHIU<sup>1</sup> – PLEDOARIE ÎN VERSURI A IUBIRII PENTRU CUVÂNT, CULTURĂ, CREATIVITATE CA EXPRESII ALE HARULUI DIVIN ÎN OM\*

MIOARA DRAGOMIR

Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
*mioaradragomir\_2006@yahoo.com*

**Résumé:** Les poésies du deuxième livre de Florin Gheorghiu, *Pe urma zborului* (*Sur la trace du vol*), représentent vingt-six colonnes qui soutiennent l'édifice d'un credo de vie où l'on trouve solidement disposés la méditation et un très fort sentiment devant la puissance divine et l'acte créateur, le sens de l'homme dans le temps et dans l'histoire, la culture, la relation avec l'univers et avec Dieu. Le poète avoue qu'au centre de leur découverte et de sa vision se trouve l'*ida* (création lexicale qui a comme racine le passé du verbe βλέπω – εἶδα 'j'ai vu'), nom qui représente un mélange d'intuition et de force d'observation et qui signifie voir au-delà des yeux, voir à travers la raison et par l'âme, aussi. Il est impossible que ces sujets bien stylisés dans une poétique originale ne séduisent pas le lecteur. Celui-ci peut retrouver dans *Sur la trace du vol* ses propres sentiments et pensées ; en plus de cela, il s'enrichit, à son tour, spirituellement et intellectuellement, par la force expressive des tropes, par un très bon usage de la langue roumaine, tout comme par les connaissances encyclopédiques présentes dans des contextes chargés de métaphores et de diverses comparaisons.

**Mots-clés:** créativité poétique, *ida*, méditation, temps, culture, histoire, esprit

Scrisă sub semnul rațiunii, al inventivității, dar și al sensibilității spiritualizate, de tip platonian, poezia din cartea *Pe urma zborului* (Gheorghiu 2013), a doua semnată de Florin Gheorghiu, după *Sentimente în chiblimbar* (Gheorghiu 2012), este rezultatul a două simbioze: pe de o parte, una între spiritul românesc și cel elen și, pe de altă parte, cea a formației de om de știință, crescut în universul lecturilor beletristice, al artei, al creativității, în general, cu sentimentul religios și al iubirii față de creația divină. Din această personalitate se desprinde un eu poetic matur, bine conturat, care tinde să cucerească, una după alta, laturi esențiale ale omului, din timpuri vechi, dar și din

---

<sup>1</sup> Florin Gheorghiu s-a născut la 22 februarie 1951 în orașul Huși, județul Vaslui. A absolvit ca șef de promoție Facultatea de Biologie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, devenind ulterior doctor în biochimie. Se căsătorește cu Vasiliki Sakka, de origine din Epir, se stabilesc din 1985 în Atena și au un fiu, actualmente medic, Dimitris-Florin. În Grecia profesează ca biolog, specialitatea biochimist, timp de 28 de ani, până în 2013. Debutează cu versuri în revista „Literatorul”, II, nr. 37 (54), din septembrie 1992, al cărei redactor-șef era Marin Sorescu. Colaborează la această revistă, semnând, totodată, poezii în „Curierul românesc”. În 1992, cu sprijinul lui Eugen Uricaru, fondează revista „Ateneul Eleno-Român”, unde continuă să publice versuri.

\* *Pe urma zborului* (*Sur la trace du vol*) par Florin Gheorghiu – plaidoirie en vers de l'amour pour la parole, la culture, la créativité comme expressions de la grâce divine dans l'homme

contemporaneitate, în individualitatea lui, în istorie, în cultură. Reușește și o face într-un stil propriu și, totdeodată, cu gândul manifest de a se încadra într-o tradiție a umanității: *Pe urma zborului* este un zbor propriu, încărcat de lecțiile zborului către absolut ale omenirii.

Despre ce și despre cine vorbește eul poetic în această „cärtică” precum un sipet – ai zice la prima vedere –, care la sfârșitul lecturii îți lasă certitudinea unei plenitudini spirituale și sentimentul că ai (re)descoperit o întreagă lume? Care sunt mesajele sale? Care sunt resorturile poeticității sale și crezul artistic? În poemul de început, *Sămânța luminii*, ne mărturisește că în centrul universului său poetic se află *ida*, creație conceptuală proprie, ce exprimă faptul de a vedea – cu ochii, dar mai ales cu ochii minții și ai sufletului. Este o creație rezultată din substantivizarea în limba română a formei de aorist (*εἶδα*) a verbului din limba (neo)greacă *βλέπω* ‘a vedea’ care i se ivește ca o revelație, ca dar al unei căutări îndelungi, cu speranța și credința că va găsi cuvântul „ce salută etern lumina” (6), ce exprimă adevărul pe care îl are de transmis tuturor. *Sămânța luminii* este *ars poetica* acestei cărți. Împreună cu relația cuvânt-univers poetic, eul liric exprimă, într-un stil de odă antică, relația cu omul *idelor*, creator, reprezentat prin imaginea lui Giordano Bruno („De aceea, înfiorat, te salut om luminat/ Tu, cel sacrificat, ca Giordano Bruno,/ Arzând pe rugul aprins cu *idele* tale!”) (8), de asemenea, cu cititorul („Salut și ochii citind cuvinte profunde”) (8) și, una foarte strânsă, cu creatorii-poeti, văzuți ca cei ce simt cel mai profund ritmul omenirii și îl împărtășesc prin cuvânt semenilor și care, de aceea – ne este readus în conștiință mesajul –, trebuie iubiți („Salut poezii care cântă cu lira lui Orfeu/ Arzând în sentimentele fierbinți ca focul/ Și pătimind în autodafe, ca Prometeu!/ Îi salut cu iubire, binecuvântați-i mereu...” (8).

Însăși devenirea poetică este o temă în sine, pe care o descoperim în poeziile construite pe sistemul unei analogii între cele patru anotimpuri și vârstele omului (*Primăvara – jocul de-a viața, Vara – căldura dragostei, Recolta toamnei, Testamentul din iarnă*). Bogate în imagini poetice foarte diversificate și încărcate de sugestie, aceste poezii sunt dominate de un simț al văzului interiorizat și acumulat în trăiri, ca o sinestezie, în acea dimensiune profundă pe care eul și-o simte, aceea de *poet*. Acest simț aparte este reprezentat prin leitmotivul *ochiului de ciclop*, ce apare și în alte poezii, fie în comparații, fie în metafore. Mereu în trezvie, ca unul ce are conștiința că i s-a dat misiunea de a reprezenta însăși viața, în timp (perioada copilăriei, a adolescenței, a maturității și a senectuții), *eul poetic* metamorfozează în arta sa realitatea, filtrând-o prin trăiri și sentimente și transformând-o în cuvinte, imagini și mesaje, pe care le oferă cititorului într-o formă sublimată și gândită în *poezie*. Este prezentă constant ideea de construire – cu sugestia de talent, de dotare expresă, apoi cea de cititorire – cu sugestia de înveșnicire a vieții și răspândire a darului creației către ceilalți, și, în sfârșit, cea de reconstruire prin artă și iubire:

„Am hotărât ca bunurile care le-am strâns aici pe Pământ  
Pe care le-am adunat muncind din greu și mereu căutând  
Să fie puse de poet atent, bucățică lângă o altă bucățică,  
Lipite ca într-un mozaic bizantin cu fond de aur lucitor  
Ca un tablou votiv pictat în mănăstirea cititorului viselor

Ca într-o ultimă îmbrățișare de adio pentru toți pământeni  
Toate bunurile de pe Pământ strânse cu drag, într-un cuvânt  
Ca resemnarea dumnezeiască a păstorului din Miorița  
Ca răstignirea inocenței lui Hristos pe o *cruce-Iubirea...*” (*Testamentul din iarnă*, 19-20).

La finalul fiecăreia din aceste poezii, procesul devenirii poetice, cu rosturile eului poetic clar exprimate, este redat inclusiv prin creații lexicale concentrate în cuvinte compuse, care seamănă cu modalitatea compunerii din limba greacă: *viața-Jocul*, *jurământ-Dragostea*, *viața-Înțelepciunea*, *cruce-Iubirea*.

Pe lângă acest aspect al individualității, poetul își asumă să ne readucă aminte tema devenirii în cultură, începută cu „desene în grote”, cu scrierea egipteană, feniciană, urmată de arta Eladei, după care „ca moșită de mari artiști naște Renașterea” și continuată prin momentul descoperirii tiparului („De unde zboară purtată de vânt pretutindeni,/ Suflată ca puful de păpădie de Gutenberg”) (59). Cultura este văzută ca unul din sensurile esențiale ale omenirii, care, întrucât este construită de oameni înzestrați, de marile spirite, are puterea de a se diviza și de a uni, constituindu-se, în fapt, într-o dimensiune fundamentală a vieții:

„Cultura, o poveste nemuritoare fascinantă,  
Vorbită, scrisă, tradusă și mereu neterminată [...],  
Ca o Cină de Taină a creației și-a sufletelor,  
Cu pâine și vin la masa izbăvirii neliniștilor  
Ofrandelor cuminecăturii marilor creatori  
Înviind ca iubire-n privirea pipăită de orbi?” (*Cina cea de Taină*, 58-59).

Ideea valorii este accentuată prin definiții-metaforă, printr-un șir de comparații și personificări imaginate într-un stil propriu, care cuprind, totodată, sugestia de ubicuitate și pe cea de meliorism, relaționate cu forța intrinsec vizionară a culturii („Peste tot viețuiește, ca poveștile Șeherezadei,/ Prevestește neîncetat cu șoaptele Cassandreii,/ Și așteaptă generațiile viitoare ca Penelopa”) (60).

Aspecte din același registru sunt abordate în mai multe poeme. *Dansul nemuritor* transmite ideea devenirii artei dramatice din antichitate și perpetuată spre viitor („*Dansul păstrat de mii de ani în vatra timpului/ Mocnea ca o lumină în jarul și în spuză înfinitului*”) (9). De asemenea, poemul *Reviem timpului* este construit ca discursul unui înțelept ce face un imn al culturilor „Din țări în care focul istoriei a zămislit o zestre” (23), din antichitățile chineză, egipteană, greacă, din perioada renașcentistă; în fine, ajunge la cea română, reprezentată prin simboluri și personalități – Ștefan cel Mare, Voronețul, Eminescu, Enescu, Brâncuși –, pe care le vede marcate de tristețe, dar și de sacralitate, starea unică ce dă un sens trecerii inexorable a timpului. În poemul *Sigiliul timpului*, transmițându-l repetat, eul poetic conferă mai multă forță mesajului; o dată prin intermediul lui Pericle, conducătorul unei epoci strălucitoare a Greciei, un salt uriaș în istoria omenirii („Ca să ridici ceva măreț, care străbate veșnic timpul,/ Spunea Pericle, trebuie ca să pornești cu o idee,/ Apoi artiștii, arhitecții și filozofii având o cheie/ Deschid porțile timpului și se găsesc cu nemurirea!”) (46), apoi imaginând o întâlnire în spațiul oniric cu Pericle pe Acropole, sugerând astfel faptul că este marcat

de o întreagă cultură. Conștient de puterea revelației, poetul insistă asupra mesajului („Idea, ca o arhitectă neîntrecută, ca povață a Atenei,/ Ideea, născând un univers cu galaxii, planete și cu stele,/ Dintr-o scânteie, doar dintr-o scânteie!...” (46).

Tema vieții, a existenței umane supuse timpului, este împletită cu cea a mișcărilor Pământului, redând *Portretul timpului* la scară individuală și cosmică. Teorii științifice puse în metaforă și comparații descriu timpul la nivelul universului, într-o imagine a lumii-spectacol:

„Ca la un îndemn dat de un regizor celebru  
Pământul s-a conformat începând dansul.  
A făcut o piruetă de balerină în jurul său.  
Cu această mișcare simplă se năștea ziua.  
După o altă piruetă, ziua murea în noapte.  
Concomitent, Pământul se mișca împrejur,  
Înconjurând Soarele, pe o orbită ca o roată.  
Așa se năștea primăvara, care apoi murind,  
Năștea vara, care murind năștea o toamnă” (65).

Timpul existenței individuale, marcată de „examene dure, pe viață și pe moarte” (64), este surprins ca atare, în imagini poetice puternice. În centru se află același leitmotiv al *roții*, prezent anterior în comparație, care de astă dată are o încărcătură metaforică, integrată într-o meditație asupra omului aflat sub pecetea timpului, care se salvează, însă, prin conștiința de sine:

„O roată iscusită, care strujea mereu timpul,  
Secundă, minut, oră, zi cu zi, ne scurta viața.  
În maratonul de la naștere până la moarte,  
Mulțimea aleargă desculță pe așchii de timp.  
Omul, singura ființă care și-a scris o istorie  
Fugind cu pași însângerați să prindă viitorul...” (66).

O temă de aceeași amploare este cea a mișcării cosmice gândite de Creatorul universului, pe care poetul o relaționează cu tendința omului spre descoperire și cunoaștere din începuturi („Găsiu în suluri de papirusuri antice/ Că Leucip și Democrit au intuit atomul”) (55) și de-a lungul timpului („Atunci am căutat febril alte tratate/ Scrise de nobeliștii Rutherford și Bohr”; „Apoi am dat de Ștefan Procopiu/ Cel care ceva mai înainte de Bohr a calculat/ Cum se rotește electronul în jurul său,/ Ca o codană pe sub mână la o horă-n sat”) (56). Acest subiect este asociat cu motivul horei, „dansul învârtit”, într-un ritm intuit de om după cel al mișcării universale („Iar oamenii neștiutori plagiatori,/ Doar copie sublimul din eternitate,/ În Hora magică a electronilor/ Jucată neîncetat în totul și în toate”) (57).

Cum am văzut, în viziunea poetului, omul rămâne în eternitate prin creație și cultură, dar și prin iubire, în diferitele ei ipostaze (*Șeherezada*, *Pygmalion*), prin credință și sentimentul religios:

„Tu, Creator al Dansului etern al Universului



Ascultă ruga noastră, Părinte a toate Iubitor  
Și viața noastră fă-o un dans jucat neîncetat  
Și primenit în roata generațiilor, mereu dansat,  
Cu mângâierea caldă din Mâna-Ți milostivă  
Și când sfârșește valsul nostru, valsul minut  
Fă să ne fie ușoară țărâna, pe mormânt! Amin...” (Rugă, 73)

Întâlnim aceste sentimente îmbinate în ideea de nuntă în *Invitație la dans* („Mergeam încet, cu pașii mângâioși făcuți de acrobat/ Sperând ca sentimentul de lumină spre ziua nunții/ Să ia poteca sfântă urmată lin de floare la sămânță”) (32), apoi de serenitate a iubirii conjugale (*Lumină plâpândă*). Într-un alt poem, *Ana*, construit sub forma dialogului cu un călugăr, este reiterat mitul meșterului Manole sub o altă formă; se naște ideea de schimbare a viziunii și atitudinii unei lumi, prin imaginea omului care creează sub puterea divinității creștine, prin dar divin și rugă, fără jertfă umană:

„De ce Manole, neîntrecutul meșter și atâta de vestit [...],  
De ce la Dumnezeu ceru ca un nerod ploaie și vânt  
Și nu ceru un înger să o salveze pe Ana de mormânt?  
Atunci călugărul șopti ca la o predică tare emoționat  
Că bunul Dumnezeu, în mila lui cea mare, a prefăcut  
În lacrimi ale muritorilor fântâna neroziei lui Manole  
Ca o fântână jelind cu lacrimi ce izvorăsc neconținut  
Pe giulgiul neputinței lumii, de Adam și Eva pregătit...” (51-52)

În contemporaneitate, ochiul interior al poetului, *ochiul de ciclop*, privește cu tristețe, îndurerat, la o lume inconștientă și aflată în derivă, din care face parte și pe care și-o asumă („Morfeu, șiret, ne îmbătase cu somn și nepăsare/ Într-un hamac atât de bine, cu dibăcie legănat/ Ca un mister luat din grozăvia nopții!...” (*În somnul lui Morfeu*, 49)). Prin vocea simbolică a unui personaj mitic prezent în mai multe poeme, ce vorbește despre viitor, oracolul Cassandra, se exprimă de fapt gândurile și conștiința poetului care adresează astfel un mesaj semenilor:

„Și îmi șoptea ușor în somn Cassandra  
De soarta generațiilor viitoare  
Nebănuții și nevinovații creditori ai noștri,  
Pe care i-am jefuit încet luându-le aproape totul  
Aerul, apa, solul și subsolul, visul și rodul,  
Tot ce cu greu și-ncet în ani și ani s-a zămislit!” (*În somnul lui Morfeu*, 48).

Tot prin simbolistica unor personaje din mitologia greacă, Sirenele, zeul Ares (*Botezul focului*), este transmisă ideea că în lume domină o realitate iluzorie, sub care mocnesc catastrofe ale omenirii și în care mesajul poezilor nu mai răzbate:

„Eram distrus, numai în mit Orfeu, cu lira, domolea Sirenel!  
Și doar în coruri și-n orchestre eram uniți cu-adevărat!  
Istoria se scrie și cu sânge, descântat în cântec de Sirene?  
Orchestra lumii de multe ori era compusă din Sirene?”

Priveam neputincios la lira lui Orfeu ce lumina pe boltă  
O constelație îndepărtată, rece și tăcută, ca o durere mută...” (*Orfeu și Sirenele*, 27-28)

Tema binelui și a răului existente în lume în diverse forme apare în *Întâlnirea cu ecoul*, evocând prin trăiri profunde momentul apocaliptic Hiroșima și Nagasaki și insistând asupra cauzei principale care provoacă răul – alienarea omului, îndepărtarea lui de esența vieții:

„În lumea noastră dură, Iadul și Raiul pe vecie  
Trăiesc ca într-un mozaic ciudat de rău și bine  
Și clopotul în Parcul Păcii suna jalnic în lume  
Dictonul marelui Socrate «Cunoaște-te pe tine»  
Tu, trecător pe lângă apa vie, tu omule, străine  
Gnothi sauton, cunoaște-te pe tine, cunoaște-te...  
Străine!” (38)

Nu întâmplător poetul reamintește acest moment într-o epocă în care vede cum lumea, dominată de tehnică, prin care se poate împrăștiia răul în masă („pe ecrane”), „Hipnotizând cu teorii absurde și barbare” (*Pieta*, 22), se îndreaptă spre distrugere. Trăirile adânci ale eului poetic în fața acestor realități („Din ochiul meu cel mare, cel uriaș ca de ciclop/ Se prelingea un plâns neîncetat ca un potop”, *Pieta*, 22), îndeamnă la trezire, arătând că singura vindecare este iubirea („Și mă rugam ca-n gheața vieții, așa ca o minune/ Din inimi ca din gheizere să se ridice doar iubire” (*Botezul focului*, 30).

Imagini dintre cele mai expresive, ale lumii aflate în criză de toate felurile, apar în poemul *Ca Don Quijote*, într-un șir de comparații și metafore încărcate de sugestivitate, ce construiesc o imagine a vieții în aer, pe uscat, în apă, a vieții spirituale, distrusă din rădăcini („Viața gonea în trap spre moarte la-ntâmplare/ Pe cai hrăniți avid cu bani murdari/ Și adăpați cu visele halucinante și meschine/ Desprinse din coșmaruri și teroare!” (39-40-41). Întrebarea plină de tristețe și îngrijorare din finalul poemului, adresată umanității, pare să aștepte un răspuns care trebuie să se nască în conștiința fiecăruia.

Lupta continuă dintre bine și rău este surprinsă magistral în *Arborele vieții* prin simbolul *poetului* care, „ca un mare cititor al limbii vorbite”, construiește o lume a luminii, ce se izbește veșnic de lumea realității. Aceasta este descrisă succint și convingător prin evocarea spiritului critic al lui Diogene, ce vede și spune cauza răului („Și visul său îl risipea cu elocință Diogene/ Ca zidul dărămat al mănăstirii lui Manole/ Spunând că răul fuge totdeauna mai repede/ Purtat în zbor de ură, ca gândul, pretutindeni!” (54). Ca cel ce se află într-o relație simbiotică cu materialul inefabil, cuvântul, atunci „când clădește inefabilul”, eul poetic îi cunoaște și îi simte puterea și originea divină, în suflet („Cuvintele se sprijină pe o fundație în timp/ Ca rădăcina de negăsit a Arborelui Vieții,/ Care își hrănește existența doar din trăiri!” (53). Edificiul său este pentru toți. Din această perspectivă înțelegem nedumerirea ca a unui copil, exprimată în ultimul vers („Iară poetul se întreba-ntristat, atunci lumina?...” (54), și îndurerată ca a celui ce vrea să păstreze și să împărtășească și celorlalți sămburele vieții.

Relația profundă cu cuvântul este exprimată cu implicare deplină într-o odă în stil modern închinată limbii, una dintre cele mai frumoase ce s-au scris vreodată pe această temă, intitulată chiar *Limba vorbită*. Prin asemănarea cu cele patru elemente primordiale – fiecare analogie dezvoltată în câte o strofă, în care eul poetic își mărturisește trăirile – este exprimată ideea de necesitate vitală, intrinsecă acestui dat uman: „Fratele meu geamăn poetul,/ Când amintea despre limba vorbită [...] / Îmi spunea c-o respiră tot timpul ca aerul”; „Îmi spunea că o bea însetat ca pe apă” (67); „Spunea că-i dă căldura flacării dansând cu foc!”; „Îmi spunea că e mană cerească la fel ca pământul” (68). Totodată, intuiește funcțiile fundamentale ale limbii, rolul său în comunicare, precum și pe cel estetic, discutate, altminteri, în teoriile științifice lingvistice. În strofa ultimă, prin leitmotivul *roții*, cu o simbolistică amplă, poetul transmite în imagini concentrate esențele și trăsăturile limbii, necuprinsul, frumusețea, bogăția și importanța fără seamăn:

„Îi spuneam că orice limbă vorbită de noi este-o roată  
Și în mișcare perpetuă ne duce oriunde este chemată!  
Roata, coroană a regilor ce o poartă la nuntă mirii,  
Roata supliciului pe care în chinuri o duc martirii,  
Nimbul ca Soare pe creștet de sfânt pictat pe-o icoană,  
Cercul de foc la cercul vieții sărit atât de ușor de o fiară,  
Roata ce scoate apa vieții tot timpul ca dintr-o fântână,  
Roata care din gură în gură ne poartă ca pe orbi, de mână,  
Roata care trist, în plâns de clopot ne-ntoarce-n țărână...” (69).

Dacă *Sămânța luminii* este *ars poetica*, poemul cu același titlu ca al cărții, *Pe urma zborului*, este meditația reprezentativă, între poeziile care abordează tema timpului. De astă dată, ca soluție pentru a contracara perindarea continuă din „Colierul infinit de clipe, de ore, de zile, luni și de ani” (62), poetul vede *zborul*, cercetat în diferitele manifestări, de la aripa fragilă conservată în bobul de chihlimbar, la zborul preistoric (pasărea Arheopteryx), apoi la zborul mitic (Dedal și Icar) și la cel din povești, „Cu viteza de neatins luată de cavalcadele gândului” (62) (calul lui Harap-Alb) și concretizat în primul aparat de zbor cu reacție din istoria omenirii, construit de Henri Coandă. În epoca unei descoperiri legate de același subiect, care a marcat literatura („Apoi și-a luat zborul în nemurire undeva la Paris/ Unde toți citeau «În căutarea timpului pierdut»”), această invenție din știință, pornind „în căutarea timpului câștigat”, marchează și un „zbor în nemurire”. Fascinat de periplul din etapele zborului, eul poetic ajunge la adevărul că, „De la urletul inimaginabil când se năștea Universul” (63), la concretizarea într-un timp personal limitat prin moarte, al vieții fiecăruia, totul se supune trecerii timpului: „Până să conștientizez și eu că primul și ultimul zbor/ L-a făcut și-l face fără a zăbovi, întotdeauna timpul” (63).

Poeticitatea cărții apare ca o adevărată arhitectură din cuvinte, ce are ca nucleu comparația, în tipuri diferite. Pentru a crea imagini cu impact imediat, poetul compune comparații în care în mod constant un termen este din zona concretului: „Gând [...], Adesea tu încerci să pătrunzi adânc/ În miezul cuvintelor și să le savurezi,/ Intrând ca omida în pulpa unui fruct!”; „Gând [...], Tu cauți ca floarea soarelui lumina”) (*Sămânța*

*luminii*, 6); „Pământul ca un cerc bătătorit sub pași bătuți rapid/ Sub pașii ca un ropot furtunos și lung de-aplauze” (*Dansul nemuritor*, 10); „Privind cu ochiul meu, tare mirat, ca de ciclop/ Mișcarea risipindu-se ușor ca puful unui plop”; „Imaginile ca niște miei minusculi pe o pășune/ Erau fragmente din copilărie ascunse-n amintire” (*Primăvara – jocul de-a viața*, 12); „Dogoarea din Soare dă-n foc ca lapte uitat la fiert”; „Toate imaginile filmului strânse fir cu fir, în claie,/ Culese cu ochii precum ciupercile după o ploaie” (*Vara-căldura dragostei*, 13, 14); „Copacii ca bieți cerșetori rebegiți tremură-n zdrențe”; „Gospodinile cară acum ca furnicile poame-n cămară”; „Le-a strâns cum ar îmbrățișa cu drag bunicul nepoții” (*Recolta toamnei*, 16, 17); „Când speranțele încremenesc ca flori de gheață pe geam” (*Testamentul din iarnă*, 19); „Deșertul măcina verdele ca o moară” (*Ca Don Quijote*, 40).

Alteori, termenul de comparație este un element abstract, care imprimă versurilor o mare expresivitate, marcată de lirism și meditație: „Gând, îmi șoptea ca o taină de suflet” (*Sămânța luminii*, 6); „Mocnea ca o lumină în jarul și în spuza infinitului/ Ce învia ca osana să celebreze muza dansului” (*Dansul nemuritor*, 9); „Frunze ofilite cad ca vise ucise și smulse din ramuri” (*Recolta toamnei*, 16); „Toate bunurile de pe Pământ strânse cu drag, într-un cuvânt/ Ca resemnarea dumnezeiască a păstorului din Miorița” (*Testamentul din iarnă*, 20); „Arzând cu sete rădăcinile pipernicite/ Ascunse ca o rușine în pământurile-aride” (*Ca Don Quijote*, 40); „Ce prezentau amănunțit modelele atomice/ Și-un dans ca un perpetuum mobile” (*Dansul universal*, 56); „Existența era ca o școală interminabilă/ Cu examene dure, pe viață și pe moarte” (*Portretul timpului*, 64).

Comparațiile sunt uneori dezvoltate și alunecă spre metaforă („Va deveni în timp orchestra teatrului, scena rotundă/ Ca Soarele ce luminează încontinuu aleea timpului” (*Dansul nemuritor*, 10); „Toamna, ca un jucător la loteria naturii/ Strângând recolta, caută bucuria din adâncul inimii” (*Recolta toamnei*, 16); „Din țări în care focul istoriei a zămislit o zestre/ Ca pâinea coaptă în cuptoarele culturilor străbune”; „Enescu, întristat, bātu cu inima ca o clopotniță astrală”; „Brâncuși ca un martir arzând pe rugul dorului de țară” (*Requiem timpului*, 23, 24, 25); „Să fie puse de poet atent, bucățică lângă o altă bucățică [...], Ca un tablou votiv pictat în mănăstirea ctitorului viselor” (*Testamentul din iarnă*, 19); „Într-un bob de chihlimbar era o aripă fragilă/ Ca o fărâmă de lumină răstignită de o prismă/ Ca o pată din surâsul zânei sărutate de Soare” (*Pe urma zborului*, 16).

Dintre acele comparații care au ca termen cu care se compară un element concret, o parte sunt de esență populară. O seamă de imagini și idei sunt transmise însă prin numeroase comparații de sorginte cultă, cu trimitere la diverse momente, oameni-simbol din istoria omenirii sau la însăși figura lui Isus („De aceea, înfiorat, te salut om luminat/ Tu, cel sacrificat, ca Giordano Bruno”; „Salut poezii care cântă cu lira lui Orfeu/ Arzând în sentimente fierbinți ca focul/ Și pătîmind în autodafe ca Prometeu!” (*Sămânța luminii*, 8); „Natura copie destinul divin înviind ca Hristos” (*Primăvara-jocul de-a viața*, 11); „Apollo cântă acum din lira-i măiastră cu foc/ Ca virtuozul urmând ritmul vivace-n concert”; „Când eram tânăr, în starea magică de vară a vieții/ Filmam ca un mare cineast, febra înaltă a tinereții”; „Pe care o răpise un zmeu nerod și rău ca un Irod” (*Vara-căldura dragostei*, 13, 14); „Terra, planeta vieții, era îndurerată ca o Pieta” (*Pieta*, 22); „Privind fluviul de foc arzând în vadul morții,/ În

miezul groazei, ca în Apocalipsa lui Ioan” (*Întâlnirea cu ecoul*, 37); „Privind perplex și-ngrijorat Pământul/ Uitându-mă ca Don Quijote prin vizor”; „Aerul poluat al fabricilor și din orașe/ Ne-ncolăcea ca brațele Hidrei din Lerna” (*Ca Don Quijote*, 39, 40); „Idea, ca o arhitectă neîntrecută, ca povață a Atenei” (*Sigiliul timpului*, 46); „Cultura o poveste vie semănând mereu înviere [...] / Ca o Cină de Taină a creației și-a sufletelor” (*Cina cea de Taină*, 58); „Existența era [...] / Ca Hercule în luptă cu leul din Nemeea, / Ca fecioara din Orleans arsă de ignoranță, / Ca lupta la sânge din arene, pentru pâine” (*Portretul timpului*, 64); „Te visam alter ego în noianul de vise / și tu îmi șoptea de-așteptări, ca Ulise” (*Lumină plâpândă*, 71).

Metafora este, de asemenea, prezentă, cum am văzut, derivând din comparație sau independent, mai ales în registre de tip baudelairian, atunci când transmite realități dure („Au fost prinse de poet ca fotogramă cu fotogramă [...] / Le-a îmbrățișat într-un buchet nemaivăzut de trăiri / Care mai de care mai fierbinți, cu spini și trandafiri / Și le-a topit ca în cel mai nobil aliaj de sentimente” (*Vara-căldura dragostei*, 14-15); „Midas atinge cu mâinile frunzele la voia-ntâmplării, / Verdele-atins se transformă în aurul galben al bolii” (*Recolta toamnei*, 16); „[...] frigul iernii / Îngheață viața cu strânsura de clește a unui șarpe Boa / Sugrumând și ultima respirație de pe oglinda timpului” (*Testamentul din iarnă*, 19); „În grota planetară cu miliardele de stalactite / Se risipeau încet, în picături de timp, și visele!” (*Pieta*, 22); „După mulți ani, la Hiroșima în parcul Păcii / Băteam cu inima în clopotul speranței vieții” (*Întâlnirea cu ecoul*, 37); „Călătoream cu gândul pe urma zborului, / Răsfoind timpul ascuns în pagini de piatră”; „Mă fascina armasarul lui Harap-Alb, hrănit cu jar / Îmi plăcea că zbură mult mai repede decât lumina, / Cu viteza de neatins luată de cavalcadele gândului”; „Iar mânzul lui Coandă zbură cu viteza gândului, / Luat în cârcă de aer, în căutarea timpului câștigat”; „În maratonul de la naștere până la moarte, / Mulțimea aleargă desculță pe așchii de timp” (*Portretul timpului*, 61, 62, 66).

Printre figurile de stil preferate de poet și care țin poezicitatea cărții este și personificarea, ce aduce uneori acestei poezii, cu multe note dominante de gravitate, și un ton ludic și chiar umor („Canicula pare că râde în hohote la glumele-aprinse / Spuse de balauri aruncând focul din guri deschise”; „Iadul topește cu mult mai ușor smoala-n cazane / Caldărâmul stă nemișcat și se bronzează la soare” (*Vara-căldura dragostei*, 13); „Ploile mână oile la iernat și păsări de curte-n cotețe” (*Recolta toamnei*); „Ca o fântână jelind cu lacrimi ce izvorăsc neconținut / Pe giulgiul neputinței lumii, de Adam și Eva pregătit...” (*Ana*, 52).

Pe lângă *ochiul de ciclop* și *roata*, deja amintite, în poeziile din *Pe urma zborului* întâlnim frecvent și alte laitmotive, precum *dansul* sau *hora*, *zborul* și *visul*, fiecare cu o simbolică variată, dar care conferă cărții o anume unitate. Trebuie semnalată și repetiția aceluiași cuvânt sau a aceleiași sintagme în versuri apropiate, în contexte diferite, o altă particularitate a discursului și a ritmului acestui poet, care accentuează ideea ca un efect de halou („Tu cauți ca floarea soarelui lumina / Cu pălăria ridicată ziua spre soare” (*Sămânța luminii*, 6); „Inima mea se desfăcea pe loc dintr-o armură / Bătea în ritm de tobe, cu zgomot ca-n război. Cuprins de panică citisem jurnalul de război / Pe care-l scrisese omul tragic, soldatul norocos” (*Botezul focului*, 29); „Și mă gândeam la morile de vânt / Care în van se duelau neîncetat cu vântul” (*Ca Don Quijote*,

41); „Dansul vrăjit, neobservat al electronilor/ Jucat neîncetat în totul și în toate [...] / În Hora magică a electronilor/ Jucată neîncetat în totul și în toate” (*Dansul universal*, 57); „Deschide acuma fereastra, e seară/ Să între o boare ușoară de-afară/ Deschide-ți și ochii și uită-te afară/ E-o seară senină și caldă de vară” (*Lumină plăpândă*, 70).

Tema iubirii, sentimentele de prietenie și recunoștință își găsesc o formă de exprimare și în dedicațiile de la începutul cărții, făcute soției, Vasiliki, și fiului lor, Dimitris-Florin, iar la începutul anumitor poeme, unei pleiade de prieteni, oameni de cultură, precum și de personalități de peste timp ale culturii române sau/și grecești: Marin Sorescu, Ștefan Procopiu, Henri Coandă, Monica Săvulescu-Voudouri, Valentina Teclici, Marieta Alexandrescu, Emil Alexandrescu, Marcel Chirnoagă, Carmen-Gabriela Pamfil, Victor Ivanovici, George Bădărău, Olga Rusu.

Citind *Pe urma zborului*, este imposibil să nu meditezi la mesajele poetului privind starea lumii contemporane, iubirea pentru arta cuvântului și reprezentanții ei, la apelul deschiderii față de cultură și creativitate în formă artistică sau științifică – înveșnicire a vieții –, vitale într-o lume dominată excesiv de materialnic și vremelnic, în care sufletul, într-o luptă fără sânge, fără ură și fără părtinire, își cere drepturile sale prin *cuvânt*, prin cuvântul izvorât din harul divin, al luminii.

## **Bibliografie**

- Gheorghiu 2013: Florin Gheorghiu, *Pe urma zborului*, Editura PIM, Iași, 2013.  
Gheorghiu 2012: Florin Gheorghiu, *Sentimente în chiblimbar*, Editura PIM, Iași, 2012.

## ASPECTE ALE ARTEI DE A DESCRIE BISERICA ÎN APOCALIPSĂ\*

IULIAN FAROANU

Facultatea de Teologie Romano-Catolică,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*faraoanu@yahoo.com*

**Riassunto:** Il tema dell'ecclesiologia occupa un ampio spazio nel libro dell'Apocalisse. L'autore descrive la Chiesa con l'aiuto di diverse immagini, servendosi ampiamente del simbolismo. Una nota costante lungo tutto il libro è la creatività. Anche nel dipingere i tratti della Chiesa, Giovanni di Patmos rivela la sua arte piena di originalità. La sua nota originale si osserva nel desiderio di presentare le caratteristiche di una comunità di fedeli che si trovano sotto la protezione di Dio. Tale comunità è nello stesso tempo sicura della vittoria di fronte alle forze del male, seguendo Cristo, il vincitore. In questo modo, l'ecclesiologia risulta strettamente unita alla teologia e alla cristologia. Un secondo aspetto originale è costituito dalla presentazione di un popolo unico e unitario. Il popolo di Dio appartenente al YHWH<sup>1</sup> dell'Antico Testamento è in continuità con il popolo messianico legato a Cristo Agnello del Nuovo Testamento.

**Parole chiave:** Apocalisse, popolo di Dio, ecclesiologia, Chiesa, unità, unicità, Sacra Scrittura

### 1. Introducere

Înțelegerea artei de a descrie Biserica în Apocalipsă ar trebui să aibă la bază unele premise. Punctul de plecare îl constituie caracterul special al acestei cărți. Pe de o parte, e o scriere fascinantă, care atrage prin stilul și imaginile sale inedite. Pe de altă parte, pare să fie o operă codificată, ermetică, chiar înspăimântătoare prin unele tablouri propuse: bătălii, flageluri, animale monstruoase etc.

Un al doilea aspect e reprezentat de simbolismul larg răspândit în paginile ultimei cărți din Biblie: simbolism numeric, cromatic, teriomorf, antropologic etc. Prezentarea Bisericii se încadrează în categoriile acestui limbaj simbolic.

A treia premisă privește inspirarea masivă din Vechiul Testament. La fel ca majoritatea imaginilor relevante din operă, și cele ecleziologice se inspiră din conceptele și ideile scripturistice. Încă de la început, însă, trebuie spus că multe

---

\* *Facets of the art of describing God's people in The Book of Revelation*

<sup>1</sup> YHWH este, de-a lungul lucrării, sigla pentru tetragrama sacră, numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament.

elemente sunt legate de modalitatea folosirii Scripturilor sacre în Apocalipsă. Ioan din Patmos<sup>2</sup> are o abordare a Bibliei cu totul originală.

Paginile următoare vor încerca să dea un răspuns la următoarele întrebări: care sunt particularitățile artei de a prezenta ecleziologia? În originalitatea sa artistică, ce fel de Biserică propune Ioan din Patmos?

## 2. Aspecte generale ale ecleziologiei în Apocalipsă

Mai întâi, câteva aspecte generale despre imaginea Bisericii în Apocalipsă. În limba greacă, conceptul de Biserică este exprimat prin termenul *ἐκκλησία*, substantiv care are la bază verbul *ἐκκαλέω*, care înseamnă ‘a convoca, a aduna din afară și a introduce persoane într-o comunitate pentru a trăi comuniunea’ (BDAG 303-304).

Referitor la discursul ecleziologic, un prim punct de reflecție este distincția pe care o realizează autorul între Biserica universală și cea locală. În Apoc. 2-3, Ioan din Patmos descrie Biserica locală, mai exact comunitățile din Asia Mică. Este vorba despre șapte biserici concrete, dispuse din punct de vedere geografic într-o formă concentrică.

Comunitățile respective au un raport special cu Cristos, cel ce se aseamănă cu un Fiul al Omului și cel ce propune Cuvântul său drept punct principal de reper. De fapt, Cristos însuși analizează viața lor reală de credință, cu aspectele sale slabe sau laudabile. După evaluare, urmează exortările, sfaturi și îndemnuri pentru a revizui comportamentele, în așa măsură încât acestea să corespundă cu voința Domnului.

Aceleași comunități au o legătură și cu Duhul Sfânt, de inspirațiile căruia ele trebuie să asculte. Astfel, creștinii pot obține recompensa, o răsplată care întrece orice așteptare și asigură prezența învingătorului în Noul Ierusalim.

După ce se ocupă de Biserica particulară, în Apoc. 4-22, autorul realizează un portret al Bisericii universale, în formă alegorică, folosindu-se de mai multe imagini. Această Biserică trăiește în cadrul evenimentelor istoriei, are de parcurs un drum alături de Cristos Mielul, trebuie să se purifice și, în cele din urmă, să se desăvârșească. După pelerinajul său istoric, poporul celor aleși va ajunge la faza escatologică. De această dată, Biserica din Apoc. 4-22 nu mai este cea realistă, ci una idealizată. În același timp, ea are garanția victoriei, datorită relației strânse cu Dumnezeu și cu Mielul.

O a doua constatare se referă la raportul Bisericii cu Dumnezeu și cu Mielul, de fapt, la relația ecleziologiei cu teologia și cristologia. Înainte de toate, poporul Domnului stabilește o relație cu Dumnezeu Tatăl, cel ce șade pe tron și conduce destinele istoriei. Membrii Bisericii îi aparțin în primul rând lui Dumnezeu și se bucură de protecția sa constantă în pelerinajul pământesc. În același timp, aceștia au un raport special cu Mielul, în sângele căruia ei au fost răscumpărați.

Legătura strânsă a celor aleși cu Dumnezeu Tatăl și cu Mielul se poate observa în mai multe pasaje din cartea Apocalipsei. În Apoc. 7, cei 144000 de aleși (câte 12000 de persoane din fiecare dintre cele 12 triburi ale lui Israel) au pe frunte sigiliul lui

<sup>2</sup> Ioan din Patmos este numele cu care desemnăm autorul cărții Apocalipsei. Spațiul restrâns și natura lucrării de față nu ne permit să detaliem discuțiile delicate referitoare la identitatea autorului.



Dumnezeu și al Mielului. În Apoc. 11, cei doi martori credincioși, simbol al poporului lui Dumnezeu, sunt profeți trimiși de Dumnezeu, dar au concomitent caracteristicile lui Isus Cristos. În Apoc. 15, cei răscumpărați care stau în picioare pe marea de cristal intonează cântarea lui Moise, însă simultan și pe cea a Mielului.

Se poate constata, așadar, că imaginea Bisericii în cartea Apocalipsei este una complexă și originală.

### **3. Analiza unei imagini ecleziologice: Apoc. 14:1-5**

O imagine semnificativă a Bisericii din Apocalipsă este sugerată de grupul celor 144000 de însemnați. Imaginea ecleziologică respectivă este una dintre multe altele propuse de Ioan în cartea sa. Autorul are calități de artist: descrie Biserica prin simboluri și viziuni, folosind detalii numeroase și variate. În ceea ce privește textul propriu-zis, Apoc. 14:1-5 conține mai întâi o viziune: vizionarul îi contemplă pe cei 144000. Mai apoi, o audiție: se aude un cântec nou. Cele două momente revelatoare sunt urmate de o constatare: doar grupul celor 144000 poate învăța cântecul. La final apar trei învățături referitoare la identitatea celor 144000.

Întâi de toate, cine sunt cei 144000? Prima referire la acest număr se găsește în Apoc. 7:4. Este vorba de slujitorii lui Dumnezeu dintre triburile lui Israel, însemnați cu sigiliul divin pentru a fi protejați de acțiunea devastatoare a celor patru îngeri așezați în cele patru colțuri ale pământului. Numărul 144000 are două particularități: este un număr pe care vizionarul îl aude<sup>3</sup>; de asemenea, el are o valență simbolică, fiindcă rezultă dintr-un calcul, și anume adunând de 12 ori numărul celor 12000 însemnați din fiecare trib al lui Israel.

La o primă vedere, aceasta ar fi o aluzie la poporul lui Israel cu cei 12 patriarhi ai săi. Există posibilitatea ca autorul Apocalipsei să fi avut la cunoștință vreo listă a triburilor<sup>4</sup> și să fi folosit una din cele existente în Vechiul Testament<sup>5</sup>. După părerea unor exegeți, autorul a preluat lista din Iez. 48:31-34 (unde apar Iuda, Levi și Iosif) și a operat unele modificări (Farrer 1964: 107; Winkle 1989: 54-56). Este mult mai probabil, însă, ca autorul Apocalipsei să nu fi adoptat o listă din tradiție, deoarece el face uz de elemente preluate din cele două tipuri de liste, fie geografice, fie matriarhale. În plus, și ordinea celor 12 triburi în Apoc. 7:4-8 este diferită față de listele veterotestamentare și nu ține cont nici de criteriile geografice, nici de cele referitoare la întâiul născut.

Ioan din Patmos, așadar, creează o listă originală, introducând o serie de noutăți în Apoc. 7:4-8. Iuda este pe primul loc, iar Ruben, care era primul în listele genealogice, este pe locul al doilea. Mai apoi, se constată absența tribului lui Dan. În sfârșit, se

---

<sup>3</sup> Pare destul de ciudat să auzi un număr! O motivație poate fi dorința autorului de a-l provoca pe cititor.

<sup>4</sup> Există circa 18 liste de triburi israelite în Vechiul Testament: Gen. 29:32-35; 18; 49:3-27; Num. 1:5-15; 2:3-21; 26:4-51; Deut. 27:12-13; Ios. 13:7-22; 34; 1Paralip. 2:1-8; 40; Iez. 48:31-34.

<sup>5</sup> Bauckham (1991: 112-113) crede că Ioan din Patmos ar fi preluat o listă din tradiție care ținea cont de ordinea nașterii capilor de triburi, modificată ulterior după principiul matriarhal. Transformările aduse ar fi fost acestea: Iuda pe primul loc, iar Ruben pe locul doi; urmează apoi grupul Gad-Așer-Neftali-Manasse; Dan este omis, iar grupul Simeon-Levi-Isahar-Zabulon e mutat la sfârșit.

poate observa prezența lui Iosif, cel ce îl substituie pe Efraim, precum și prezența lui Levi, un trib care nu avea teritorii (Winkle 1989: 53).

Ultima modificare, adică prezența lui Iosif în locul lui Efraim (vezi Jud. 1:22, 35; Iez. 37:16, 19) în Apoc. 7:4-8, ar putea fi justificată de importanța pe care o are patriarhul Iosif în Biblie<sup>6</sup> și de dorința de a menține intact numărul 12 (Mounce 1997: 160).

Cealaltă transformare, adică absența tribului lui Dan în Apoc. 7:4-8, poate fi pusă pe seama asocierii sale cu idolatria (vezi Fac. 49:17; Jud. 18:1-31; 3Reg. 12:25-30: vițelul de aur construit de Ieroboam în teritoriul lui Dan)<sup>7</sup>. După părerea unor comentatori, Anticristul va proveni chiar din tribul lui Dan (Swete 1907: 98; Smith 1990: 115-116; Brighton 1999: 192). Pentru alți exegeți, Dan este exclus din listă pentru că nu a intrat în Țara Promisă, iar locul său a fost luat de Manase. Ar fi în acest caz un paralelism cu lista apostolilor, în care Iuda trădătorul este substituit de Matia (Smith 1990: 115). Totuși, absența tribului lui Dan, asociat cu Anticristul<sup>8</sup>, e mai mult o confirmare a interpretării mesianice a listei din Apoc. 7, în care se păstrează nealterat numărul triburilor (Biguzzi 2005: 180).

Ultima modificare, și cea mai importantă, este prezența lui Iuda la începutul listei celor 12 triburi în Apoc. 7 (Swete 1907: 98; Charles 1920: 194; Caird 1999: 98; Mounce 1997: 169; Bauckham 1991: 112; Harrington 1993: 98). Iuda se găsea deja pe primul loc în unele liste negeografice, în Fac. 49:10; 1Paralip. 2:3-4:43; 5:2. Locul privilegiat al tribului lui Iuda era justificat de faptul că din acest trib proveneau David și dinastia sa și, în consecință, și Mesia. În Apocalipsă, primul loc al lui Iuda se poate descoperi și în Apoc. 5, unde apare simbolul leului din tribul lui Iuda. În Apoc. 7:4-8, Iuda este prezent în mod clar pe primul loc în ordinea triburilor, fapt care evidențiază interpretarea mesianică a acestei liste (Wojciechowski 1994: 33). În acest mod, sunt anulate drepturile de întâi născut, iar primatul îi aparține lui Cristos, deoarece de acum înainte este vorba despre un popor nou, și anume Israelul mesianic.

Folosind limbajul celor 12 triburi, autorul ar fi putut avea în minte restaurarea acestora, idee anticipată de profeți (Is. 11:11-16) și răspândită în iudaism (Sir. 36:11)<sup>9</sup>. Și pe timpul lui Isus exista ideea unui Israel escatologic ce va fi reconstruit pe baza celor 12 triburi (Fapte 26:7; vezi Comblin 1963: 22; Lohse 1974: 95; Geysler 1980: 307-310). Biserica primară a reluat interesul pentru restaurarea lui Israel, element vizibil în misiunea apostolilor de a aduna triburile dispersate<sup>10</sup>. Această restaurare devine

<sup>6</sup> Pentru Hirschberg (1999: 182), Iosif ar putea fi tipul fie pentru Cristos, fie pentru poporul escatologic, unde coexistă iudeo-creștini și păgâno-creștini.

<sup>7</sup> Prigent (1985: 239-240) arată cum în unele scrieri iudaice (*Testamentul celor Doisprezece Patriarhi* 5:4-13) s-a accentuat legătura dintre Dan și apostazie sau idolatrie. Ulfgard (1989: 74) vede un paralelism cu *Targum Pseudo Jonathan* Num. 22:41, unde tribul lui Dan nu intră în țara Canaanului.

<sup>8</sup> Pentru Bauckham (1991: 100-101), tema Anticristului pare să fie de proveniență creștină, iar în Apocalipsă, deși nu apare termenul, Anticristul se identifică cu puterea imperială.

<sup>9</sup> În opinia lui Bauckham (1991: 101.113), Dan ar fi fost omis pentru a se menține intact numărul 12.

<sup>10</sup> În 3Reg. 18:31, altarul construit de Ilie are 12 pietre, simbol al triburilor. În Is. 49:6; 63:17, triburile sunt în posesia lui Dumnezeu (vezi Zah. 9:1); în Tez. 48:30-35, numele celor 12 triburi sunt scrise pe porțile cetății.

urgentă în Apocalipsă, mai ales din cauza persecuției. În același timp, ea ar putea fi legată de urgența convertirii păgânilor, cei ce trebuie să părăsească căile idolatriei.

În ciuda tuturor datelor prezentate mai sus, intenția lui Ioan din Patmos nu era aceea de a vorbi despre Israel sau de a descrie poporul lui Dumnezeu cu elemente pur ebraice. Ținând cont de modificările făcute la cataloagele veterotestamentare, putem să concludem că Ioan oferă o listă originală a triburilor<sup>11</sup>, fără paralelisme în literatura biblică<sup>12</sup> și nonbiblică, pentru a exprima caracterizarea în sens mesianic a poporului. Punctul de plecare este oferit de triburile israelite, însă intervine noutatea lui Cristos Mesia.

Pentru a vorbi despre acest popor, Ioan din Patmos face apel la un limbaj simbolic, iar acest lucru se deduce și din folosirea numerelor în cartea sa. În Apoc. 7:4-8 se insistă asupra numărului 12. Din orice trib al lui Israel sunt luați 12000 de membri pentru a fi însemnați (*ἐσφραγισμένοι*) cu sigiliul Dumnezeului celui Viu. Numărul 12000, obținut prin înmulțirea lui 12 cu 1000, apare de 10 ori în Apoc. 7, asemenea unui refren ce scandează lista triburilor. Însă numărul 12000 este important pentru simbolismul său, 1000 fiind numărul lui Dumnezeu, iar 12 numărul poporului lui Dumnezeu perfect și complet (Aune 1996: 275; Biguzzi 2005: 177).

Numărul total al celor însemnați în Apoc. 7:4 este de 144000, cifră ce se obține însumând de 12 ori pe cei 12000 aleși din orice trib israelit. Numărul 144000, multiplu de 1000, ar putea indica apoi ideea unui grup enorm în care sunt incluse toate națiunile (Wojciechowski 1994: 33). Numărul perfect al celor însemnați, adică 144000, va fi regăsit în Apoc. 14:1-3. Mai apoi, în dimensiunile zidului cetății sfinte va apărea numărul 144 (coți). Numărul 144, asupra căruia se insistă în toate aceste contexte, este obținut din înmulțirea lui 12 cu 12, unde 12 este numărul poporului lui Dumnezeu, al celor 12 triburi și al celor 12 apostoli<sup>13</sup>. Insistența asupra numărului 12 și asupra multiplilor săi confirmă interesul pentru poporul care îi aparține Domnului<sup>14</sup>.

Este vorba despre un popor universal al lui Dumnezeu, dacă se ține cont de contextul în care se realizează însemnarea cu sigiliul: spațiul de acțiune al celor patru vânturi este unul universal, privește de fapt pământul și marea, iar numărul patru se referă la punctele cardinale ale întregului cosmos în Apoc. 7:3. Atributul de „slujitori”, apoi, face referire nu neapărat la Israel, ci la toți creștinii. Universalitatea poporului este vizibilă și în imaginea mulțimii ce nu se poate număra<sup>15</sup> (Apoc. 7:9-17), comunitatea răscumparaților care a parcurs căile istoriei și a obținut victoria.

---

<sup>11</sup> Nu există argumente suficiente pentru a susține teza lui Prigent (1985: 240-241), în opinia căruia lista din Apoc. 7 ar avea origine protocreștină.

<sup>12</sup> După părerea lui Geysler (1982: 389-390), în Paul, Luca și Ioan nu e vizibilă ideea restaurării celor 12 triburi.

<sup>13</sup> Însă în viziunea lui Geysler (1982: 392), numărul 12 și multiplii săi sunt folosiți în raport cu Împărăția lui Dumnezeu în Apocalipsă.

<sup>14</sup> Pentru McKelvey (1969: 159), numerele sunt semn al inviolabilității Bisericii.

<sup>15</sup> Hirschberg (1999: 131-133) observă cum textele din Apoc. 7:4-8 și 7:9-17 descriu același grup. Argumentele ar fi: a) însemnarea cu sigilul nu se referă doar la iudeo-creștini, ci are caracter universal; b) cei 144000 sunt însemnați din perspectiva lui Dumnezeu, în timp ce despre mulțimea nenumărată nu se știe numărul, deoarece e privită din perspectivă umană; c) Apoc. 7:4-8 nu se referă la Israel, ci la Biserica, noul Israel; d) universalitatea din Apoc. 14 face aluzie la Biserica universală din Apoc. 7, în continuitate cu Israel.

În Apoc. 7:4-8, Ioan din Patmos descrie poporul lui Dumnezeu în istorie (numele și structurile comunității de răscumpărați), inspirându-se din imaginea celor 12 triburi<sup>16</sup>. Totuși, el nu se limitează să se refere doar la Israel, deoarece prezintă comunitatea celor 144000 de însemnați drept Israelul mesianic<sup>17</sup>, reelaborând listele triburilor și așezând pe primul loc pe Iuda, tribul Mesiei. Excluderea lui Dan și includerea lui Iosif sunt un indiciu al dorinței de a menține intact numărul 12, simbol al poporului lui Dumnezeu complet și perfect. În susținerea reelaborării imaginii triburilor poate fi adus și contextul universal în care are loc sigilarea membrilor triburilor israelite. Toate aceste elemente sunt argumente în favoarea tezei unui popor mesianic al lui Dumnezeu, comunitate ce are un raport special cu Dumnezeu și cu Cristos.

Grupul celor 144000 se regăsește într-un alt fragment semnificativ, și anume cel din Apoc. 14:1-5. Cei 144000, legați anterior doar de Dumnezeu cel Viu (vezi sigilul divin în Apoc. 7:1-8), stau acum împreună cu Cel Înviat, adică participă la înviere, fiind prezenți în istorie pe muntele<sup>18</sup> Sion<sup>19</sup>, locul<sup>20</sup> manifestării lui Dumnezeu și al mântuirii (vezi Swete 1907: 177; Aune 1998: 796).

În ceea ce privește textul din Apoc. 14, un prim aspect care trebuie remarcat este legătura cu Mielul: cei 14400 sunt *împreună cu Mielul*. În viziunea din Apoc. 14:1, Mielul apare în picioare deoarece este înviat, la fel cum se întâmplă și în viziunea din Apoc. 5:6 (Corsini 2002: 282; Biguzzi 2005: 277). În timp ce în Apoc. 5:5 era prezentat sub chipul lui Mesia pentru a sublinia originea sa davidică, în contextul din Apoc. 14 Mielul este descris în raport cu Paștele și în relație cu poporul răscumpărat.

Un al doilea aspect legat tot de Cristos este numele Mielului, împreună cu cel al lui Dumnezeu, scris pe fruntea celor 144000. În Apoc. 7:4-8, cei 144000 erau însemnați cu sigiliul Dumnezeului celui Viu. În schimb, în Apoc. 14 s-ar putea vedea în acest sigiliu numele lui Dumnezeu și al Mielului (vezi Aune 1998: 804-805). Un element de noutate este faptul că ei au pe frunte nu doar numele Tatălui, ci și pe cel al Mielului. Prezența numelui pe frunte duce cu gândul la simbolismul acestei părți a corpului: fruntea este simbol al identității, al chipului persoanei. Cele două nume, al Mielului și al Tatălui, sunt dovada apartenenței la comunitatea celor răscumpărați și ar putea să se refere la fidelitatea și la capacitatea de a persevera în încercări, așa cum se poate deduce din Apoc. 2:13; 3:8-10 (Beale 1999: 734-735). Noutatea este constituită aici fie de unirea celor două nume, al Mielului și al Tatălui (vezi Apoc. 2:3; 22:4), fie de prezența elementului creștin, adică numele lui Cristos care mântuiește (vezi Filip. 2:9-10; Lupieri 2000: 220). Apoc. 3:12 deja anunțase că învingătorii, coloanele templului

<sup>16</sup> Conform părerii lui Hirschberg (1999: 187), menționarea numărului 12 arată că poporul lui Dumnezeu este în continuitate cu Israel, fiind în realitate împlinirea acestuia.

<sup>17</sup> Wojciechowski (1994: 34) crede că cei însemnați cu sigilul ar putea fi restul lui Israel (vezi Iez. 9:4-6), precum și totalitatea slujitorilor salvați din rândurile umanității.

<sup>18</sup> Prigent (1985: 436) observă că muntele din Apoc. 14:1 ar putea fi locul protejării, așa cum era pustiu în cazul fugii femeii în Apoc. 12:6, 14.

<sup>19</sup> Expresia „muntele Sion” apare în Noul Testament doar în Apoc. 14:1 și Evr. 12:22.

<sup>20</sup> Pentru Aune (1998: 803), scena este pământul în Apoc. 14:1 și 14:4-5, în timp ce în Apoc. 14:2-3 scena este cerul; același procedeu se găsește în Apoc. 12 (12:1-6 și 13-17 pe pământ, iar 12:7-12 în cer). Pentru Charles (1921: 5), cei 144000 sunt pe pământ, însă în Împărăția milenară.

escatologic, vor avea trei nume: numele lui Dumnezeu, al Mielului și al noului Ierusalim.

Continuând analiza, expresia folosită, „aveau numele lui și al Tatălui înscris”<sup>21</sup> (Apoc. 14:1), este paralelă cu numele vizibile pe porțile și pe temeliele Ierusalimului celui nou. Apare, de fapt, același vocabular: verbul ἔχω (‘a avea’, la participiu prezent, ἔχουσαι) și participiul γεγραμμένον „scris”. Numele<sup>22</sup>, chiar dacă adesea sunt folosite în contextul escatologic în Apocalipsă (numele din cartea vieții, numele de pe porți și de pe temelii), sunt utilizate în Apoc. 14 pentru a caracteriza drumul celor 144000 în istorie.

Grupul la care se referă Apoc. 14 este format din cei 144000 deja menționați în Apoc. 7. De fapt, numărul 144000 apare în întreaga Scriptură doar în Apoc. 7:4-8 și 14:1-3. În Apoc. 14:1-5 nu se spune nimic despre proveniența celor însemnați, însă prezența aceluiași număr – 144000, a sigiliului pentru a exprima apartenența și protecția, conduce către susținerea tezei identității dintre cele două grupuri. Așadar, cei 144000 din Apoc. 14:1 sunt membrii poporului lui Dumnezeu eliberați și înviați împreună cu Mielul. Ei au pe frunte numele lui Dumnezeu și al Mielului și sunt gata să traverseze vicisitudinile istoriei pentru a ajunge la țelul final, Ierusalimul care coboară din cer.

În Apoc. 14:3 se spune că numai cei 144000<sup>23</sup> sunt *în stare să învețe cântecul nou* intonat în fața tronului – simbolul puterii lui Dumnezeu, înaintea celor patru ființe – simbol al creației și în fața celor 24 de bătrâni – simbol al istoriei. Termenul καινός se referă la Cristos, orice noutate fiind legată de persoana sa. Aici grupul celor 144000, Biserica istorică, se află în comuniune cu Biserica triumfătoare.

Cei 144000 sunt descriși în Apoc. 14:4-5 prin referire la alte aspecte. Imaginea statică din Apoc. 14:1 este abandonată și acum grupul celor 144000 este prezentat în mod dinamic, în acțiunea de *urmare a Mielului* (Weicht 1976: 67). Urmarea Mielului este o componentă creștină confirmată de verbul ἀκολουθῶ<sup>24</sup>, care apare de 79 de ori în Noul Testament, în general în Evanghelii (de 70 de ori). În timp ce în Luc. 9:57-58 („te voi urma oriunde vei merge”) este vorba despre urmarea lui Isus istoric, în Apoc. 14:4 atenția se concentrează asupra urmării lui Cristos glorificat (Aune 1998: 813), într-o adeziune totală și radicală (Biguzzi 2005: 278).

În Apocalipsă, Mielul de urmat este în mod paradoxal și Păstorul (vezi Apoc. 7:17). Asocierea este posibilă, dacă ne gândim la Mesia ca păstor escatologic al poporului (vezi Is. 40:11; Iez. 34:23). Și în alte pasaje din Noul Testament Cristos este descris ca păstor (Mat. 15:24; 25:32; Marc. 14:27-28; Luc. 19:10; Ioan 10:2, 11, 12; Evr. 13:20; 1Petr. 2:25, vezi Aune 1996: 274). De fapt, pe această linie se înscrie și imaginea din Apoc. 7:17.

<sup>21</sup> Aune (1998: 784) semnalează construcția ἔχω + obiect + participiu perfect, întâlnită și în Apoc. 12:6; 19:12,16; 21:12.

<sup>22</sup> După părerea lui Prigent (1985: 436), menționarea numelui în locul sigiliului (Apoc. 7) ar putea fi în opoziție cu numele și timbrul de pe fruntea celor ce au însemnul Fiarei (Apoc. 13:16-17).

<sup>23</sup> Articolul înainte de cei 144000 în Apoc. 14:3 nu are rol de identificare, ci de evidențiere.

<sup>24</sup> Verbul ἀκολουθῶ înseamnă ‘a urma’, ‘a însoți’ și se referă adesea la acțiunea de urmare a Maestrului. Poate fi și un sens figurat, ‘a fi discipol’, adică a adera la învățăturile unui maestru (vezi BDAG 2000).

Autorul precizează că cei 144000 trebuie să îl urmeze pe Miel „oriunde merge”, aluzie la dedicarea totală, la a-l urma pe Cristos chiar și în moarte (Apoc. 5:9, 12; 13:8, vezi Charles 1921: 10; Aune 1998: 814). Accentul este pus pe urmarea lui Cristos chiar și în suferință și moarte pentru a împărtăși aceeași soartă cu a sa. Ținând cont de posibilitatea martiriului, discipolatul în Apocalipsă trebuie conceput în relație cu rezistența în fața persecuției viitoare. Și în Evangheliile a fi discipol implică posibilitatea de a muri din cauza lui Cristos (vezi Mat. 10:38; Marc. 8:34-35; Luc. 17:33; Ioan 12:25-26; 13:36). În Apoc. 14:4 nu se face referire doar la martiri, ci tuturor creștinilor le este cerută fidelitatea față de Cristos. În Apocalipsă, martiriul este doar una dintre posibilitățile de a da mărturie.

Discipolatul trebuie înțeles mai apoi în raportul dintre dimensiunea temporală prezentă (Apoc. 1-3; 22:10-21) și cea viitoare, caracterizată de victorie (Aune 1996: 270). Discipolul învingător care îl urmează pe Maestru va ajunge la slavă și va sta pe tron împreună cu Cristos (vezi Apoc. 3:21). Ucenicii au drept paradigmă Mielul, descris în Apoc. 5:5-9. Ei vor fi victorioși prin sângele Mielului și mărturia lor, disprețuind viața până la moarte (Apoc. 12:11).

O ulterioară caracteristică a celor 144000 în Apoc. 14:4-5 este aceea de a fi *născumpărați* de pe toată fața pământului, ca primizie pentru Dumnezeu și pentru Miel. Imaginea primiziei era legată în Vechiul Testament de primele și cele mai bune roade ale recoltei (vezi Ieș. 23:19; 34:22; Lev. 23:9-14; Num. 28:26; Deut. 16:9-12). Paralelismul cu seceratul, prezent în Apoc. 14:14-16, ar putea duce cu gândul la primizia în sensul de martiri oferiți ca jertfă lui Dumnezeu (Bauckham 1994: 117). Însă în Noul Testament adesea primiziile<sup>25</sup> se referă în mod metaforic la primele roade ale poporului (vezi Rom. 16:5; 1Cor. 16:15; 2Tes. 2:13). Și în textul din Apoc. 14:4 referința este în mod expres „la primizia dintre oameni”<sup>26</sup> și sunt vizate probabil acele persoane care se oferă pe sine lui Dumnezeu<sup>27</sup>.

Primiziile, simbol al întregii recolte, ar putea sugera și ideea că totul aparține lui Dumnezeu. Și în cazul textului din Apoc. 14 poate fi o aluzie la întregul popor<sup>28</sup> ca proprietate a lui Dumnezeu (Lohse 1974: 146; Beale 1999: 742). În susținerea acestei ipoteze vine și numărul 144, care simboliza poporul complet al lui Dumnezeu, fie în istorie (144000 în Apoc. 7:4-8), fie în cetatea escatologică (cei 144 de coți ai zidului; vezi Biguzzi 2005: 278).

Împreună cu elementele menționate anterior, noutatea în Apoc. 14 este aceea de a fi primizie pentru Dumnezeu și pentru Miel, ale căror nume sunt înscrise pe fruntea celor 144000. Sensul imaginii primiziei se află, astfel, în a fi parte rezervată lui Dumnezeu și lui Cristos. Așadar, cei 144000, puși deoparte pentru Dumnezeu, sunt

<sup>25</sup> Termenul apare de nouă ori în Noul Testament (Rom. 8:23; 11:16; 16:5; 1Cor. 15:20,23; 16:15; 2Tes. 2:13; Iac. 1:18 și Apoc. 14:4).

<sup>26</sup> După părerea lui Aune (1998: 815-816), niciodată în Vechiul Testament conceptul de *primizie* nu e aplicat la oameni sau animale, categorii pentru care se folosește cuvântul „întâi născut”. Există totuși în LXX două texte (Ps. 77:51 și 104:36) în care primiziile se referă la întâi născuți din Egipt.

<sup>27</sup> Pentru Charles (1921: 6-7.11), Mounce (1997: 268), în LXX cuvântul *ἀπαρχή* are adesea conotația de ‘jertfă’ sau ‘oferță’.

<sup>28</sup> Referința la întregul popor se regăsește și în Ier. 2:2-3, cu aluzie la trei concepte: primizia, sfințenia și perioada nunții (vezi și Ieș. 4:22; Ier. 31:8-12, unde Israel e numit întâi născut al lui Dumnezeu).

primația noii creații (Apoc. 21:2) și anticipare a miresei Mielului (Beale 1999: 743; Zimmermann 200: 66-67).

O altă caracterizare a grupului este descrierea statutului de „feciorelnici”, oameni care nu s-au contaminat cu femei<sup>29</sup>. Sensul trebuie să fie simbolic: nu e posibil ca din grupul celor 144000 să facă parte doar bărbați, și numai cei virgini. Autorul nu era un misogin și nu subvaluează importanța căsătoriei, drept dovadă așezând la finalul cărții nunta Mielului cu Biserica. Sensul trebuie căutat într-o altă direcție. De fapt, mărturia fidelă pentru Cristos include și ideea de a se menține feciorelnici, adică de a se păstra puri în fața idolatriei (numită des în Vechiul și Noul Testament *πορνεία*<sup>30</sup>); a fi virgin, așadar, ar însemna a fi neprihănit, necontaminat cu idoli. De aici și constatarea că ei sunt fără prihană, în sensul că nu s-a găsit în ei falsitatea. Minciuna, falsitatea vieții este comportamentul celui care întoarce spatele lui Dumnezeu și îi urmează pe idoli. Cei 144000 au datoria de a-l urma doar pe Miel oriunde acesta merge, orientându-se permanent către adevăr. Drept dovadă, în Apoc. 21:8: sunt excluși cei mincinoși, categorie ce sintetizează persoanele care nu au acces în cetatea escatologică.

Ultimul aspect al descrierii celor 144000 în Apoc. 14:4 este acela de a fi *răscumppărați dintre toți oamenii*. În timp ce în Vechiul Testament Dumnezeu cumpăra un popor și stabilea cu el o alianță (vezi Ieș. 19:5-6; Deut. 7:6; 9:26; 14:2; 26:18; Is. 43:21), acum Dumnezeu și Mielul îi cumpără pe cei 144000 dintre toate națiunile pământului. Ideea răscumppărării din partea lui Dumnezeu și a Mielului are un paralelism în Apoc. 5:9, text în care există aluzia la sângele Mielului ce răscumppără pentru Dumnezeu (Aune 1998: 814; Biguzzi 2005: 279)<sup>31</sup>. Instrumentul pentru a cumpăra poporul este moartea și învierea lui Cristos. Marea noutate este răscumppărarea care-i cuprinde pe toți oamenii, deoarece cei răscumppărați provin de pe întregul pământ (Beale 1999: 742. 744). Este un popor universal, după cum se poate deduce din paralelismul cu Apoc. 5:9, în care se vorbește despre răscumppărați „din orice trib, limbă, popor și națiune” și din expresiile universaliste „din lume” și „dintre oameni” din Apoc. 14:3-4.

Sintetizând, în Apoc. 14:1-5 autorul se oprește asupra aspectelor (mai ales cele neotestamentare) semnificative ale celor 144000 aleși, accentuând raportul cu Isus Cristos. Grupul din Apoc. 7:4-8 este descris acum cu caracteristicile Mielului și ale răscumppărării sale. Cei 144000 stau pe muntele Sion în prezența lui Dumnezeu, împreună cu Mielul Înviat, având garanția victoriei. Ei sunt cei răscumppărați dintre toate neamurile și au înscris numele lui Dumnezeu și al Mielului pe fruntea lor. Ei sunt primație pentru Dumnezeu și pentru Miel și trebuie să-l urmeze păstrând fecioria, adică puritatea în fața idolatriei. Numai astfel vor ajunge la mântuirea escatologică.

---

<sup>29</sup> Ar putea fi un paralelism cu 1Enoh 6-19, acolo unde se vorbea de îngeri care s-au contaminat cu femei prin unirea sexuală.

<sup>30</sup> Termenul *πορνεία* are un sens dificil de stabilit în Noul Testament; el se referă la păcatele sexuale, ținând cont și de legătura lor cu sfera idolatriei.

<sup>31</sup> Dumnezeu mântuiește poporul său prin vărsarea sângelui (vezi Apoc. 1:5-6; 5:9-12; 7:9-17; 12:10-11; 17:14).

#### 4. Considerații finale despre arta de a descrie Biserica în Apocalipsă

Primul aspect ce merită să fie remarcat se referă la *inspirarea autorului din unica Sfântă Scriptură*. Ioan este adânc ancorat în mediul Bibliei. Practic, la fiecare verset există un citat biblic. Acest lucru infirmă o teză, susținută de unii bibliști în trecut, potrivit căreia imaginile din Apocalipsă ar fi fost împrumutate din mituri, legende proveniente din culturile orientale sau din cultura greacă.

Tot în această direcție, trebuie subliniată combinarea elementelor din Vechiul și Noul Testament, fără să se realizeze o distincție între cele două componente ale Bibliei. Acest lucru se poate deduce din mai multe texte. Poporul lui Dumnezeu este descris în mai multe fragmente din Apocalipsă cu ajutorul a diferite imagini, cum ar fi: cei 144000 (Apoc. 7 și 14), cei Doi Martori (Apoc. 11), Femeia cu coroana de 12 stele (Apoc. 12) și învingătorii unicului exod (Apoc. 15:2-4). Descrierile respective sunt realizate combinând elemente din Vechiul și Noul Testament.

În aceste texte, poporul lui Dumnezeu este prezentat în continuitate cu tradițiile veterotestamentare. Ca și în alte cazuri, Ioan din Patmos înglobează în descrierea sa cuvinte, imagini și concepte din Vechiul Testament într-un proces de reelaborare creativă. Limbajul și imaginile scripturistice sunt mai apoi aplicate în manieră originală la noua situație a comunității, ținând cont totodată de relația acesteia cu Cristos Mielul.

În general, prima componentă menționată este cea din Vechiul Testament: cele 12 triburi ale lui Israel (Apoc. 7:4-8); cei Doi Martori, noii Ilie și Moise (Apoc. 11:3-6); Femeia cu o coroană de 12 stele (Apoc. 12:1-6); cântarea lui Moise în Apoc. 15:3 (vezi leul din tribul lui Iuda din Apoc. 5:5). Elementele veterotestamentare sunt asociate adesea cu ceea ce se aude, cum ar fi vocea din Apoc. 11:1-3 și Apoc. 7:4.

Apoi, aspectul din Vechiul Testament este de cele mai multe ori relaționat cu Dumnezeu: sigiliul Dumnezeului cel Viu în Apoc. 7:3-8; Dumnezeu Atotputernic în Apoc. 15:3; protecția divină rezervată celor Doi Martori în Apoc. 11 și Femeii în pustiu în Apoc. 12. Descrierea poporului cu note din Vechiul Testament este făcută din perspectiva drumului istoric de străbătut, unde e nevoie de protecția lui Dumnezeu în lupta împotriva forțelor răului.

După aspectul din Vechiul Testament, urmează imediat componenta neotestamentară, fără nicio explicație din partea autorului: urmarea Mielului (Apoc. 14:1-5); moartea, învierea și înălțarea martorilor cu Cristos la cer (Apoc. 11:7-13); sângele Mielului și mărturia lui Isus (Apoc. 12:10-17). Confirmarea acestui procedeu vine și din partea altor texte; spre exemplu, imaginea Mielului din Apoc. 5:6 și cea a mulțimii imense din Apoc. 7:9. Aspectul specific al Noului Testament este asociat deseori cu ceea ce autorul vede: viziunea celor 144000 în Apoc. 14:1-5, Ierusalimul cel nou în Apoc. 21:9-22:5. În fine, atributele neotestamentare se referă adesea la Cristos Mielul și la opera sa de răscumpărare: cei 144000 de răscumparați stau împreună cu Mielul (Apoc. 14); fiii Femeii au mărturia lui Isus (Apoc. 12); cei Doi Martori au soarta Domnului lor (Apoc. 11), iar cântarea de eliberare este cea a Mielului în Apoc. 15.

Cele două componente, vetero- și neotestamentară, sunt fuzionate pentru a crea imaginea unică a poporului lui Dumnezeu. Această imagine a comunității se descoperă în cei Doi Martori, noii Ilie și Moise, dar în același timp configurați cu Cristos; în



Femeia premesianică și mesianică totodată; în cei 144000 de membri ai triburilor lui Israel, dar și în cei ce-l urmează pe Miel (Apoc. 7 și 14). Poporul unic al lui Dumnezeu este în continuitate cu Israel al trecutului, însă primește noutatea sa de la Cristos Mesia.

Alt aspect demn de remarcat este intenția autorului de a prezenta *un popor unic al Domnului*. În paragrafele anterioare s-a observat cum Ioan din Patmos concepe poporul lui Dumnezeu ca fiind format din două elemente: aspectele din Vechiul Testament și cele din Noul Testament. Aceste elemente sunt inseparabile, deoarece sunt prezentate de autor totdeauna unite și în continuitate.

Aspectele veterotestamentare combinate cu cele neotestamentare sunt un indiciu că pentru Ioan din Patmos nu există separație sau distincție între poporul din Vechiul Testament și cel din Noul Testament. Astfel, o primă deducție poate fi continuitatea dintre istoria lui Israel și cea a Bisericii. Intervențiile mântuitoare ale lui Dumnezeu au fost în favoarea lui Israel în trecut, dar acum sunt îndreptate către toate neamurile și se pot vedea în Cristos mort și înviat. Așadar, se pleacă de la Israel, se trece prin Isus și se ajunge la Biserică, în cadrul căreia creștinii trebuie să ofere mărturia fidelă, asemenea lui Cristos. Astfel, triburile lui Israel au devenit acum triburile lui Mesia, capul tuturor, Leul lui Iuda și mlădița lui David. În prim-plan trebuie să fie de acum poporul transformat de Cristos și fundamentat pe temelia apostolilor.

În ciuda continuității dintre poporul vechii și cel al noii alianțe, rămân funcțiile diferite. Poporul lui Dumnezeu are rădăcinile în istoria lui Israel, iar autorul acordă prioritate acestuia, amintind mereu pe primul loc elementul de inspirație ebraică. În realitate, triburile lui Israel păstrează valoarea de porți prin care trebuie să treacă toți cei ce vor să intre în Ierusalimul escatologic. De cealaltă parte, apare noutatea lui Cristos, Cel ce îi constituie pe apostoli drept temelie a cetății sfinte, poporul lui Dumnezeu.

Punctul esențial asupra căruia se insistă în descrierea poporului lui Dumnezeu este unitatea și unicitatea sa. Într-adevăr, se observă cum cei Doi Martori sunt întotdeauna inseparabili (Apoc. 11), coroana cu cele 12 stele e o singură și unitară realitate (Apoc. 12), cântul lui Moise și al Mielului este un cânt unic (Apoc. 15), iar cei 144000 de aleși sunt un singur grup, fie membrii celor 12 triburi (Apoc. 7), fie cei ce îl urmează pe Miel (Apoc. 14). În parcursul său istoric, poporul lui Dumnezeu este prezentat ca un grup unitar și unic.

În concluzie, ideea unui popor unic și indivizibil se poate deduce pe baza următoarelor constatări: a) non-distincția dintre Vechiul Testament și Noul Testament, adică dintre Israel și Biserică, autorul nepomenind niciodată de o alianță veche sau de vechiul Israel; b) unirea triburilor israelite cu apostolii, numele ambelor grupuri fiind prezente pe zidul Ierusalimului celui nou; c) limbajul pentru a desemna poporul evreu (Israel, adevărații iudei) e întrebuințat pentru a vorbi în prezent despre creștini.

Poporul vechii alianțe, Israel, rămâne în economia mântuirii cu funcția și rolul său salvific. Împreună cu Israel, poporul celor 12 triburi, apare și poporul noii alianțe, Biserica mesianică. Așadar, nu sunt două grupuri, ci unul singur, comunitatea din trecut având acum caracteristicile mesianice.

#### 4.1. Unicitatea poporului lui Dumnezeu între istorie și escatologie

Imaginea poporului lui Dumnezeu prezentată în Apoc. 7:4-8 și 14:1-5; 11:3-13; 12:1-17; 15:2-4 este în armonie cu cea prezentă în Apoc. 21. Legătura dintre aceste două categorii de texte se stabilește pe linia continuității între istorie și escatologie. Dacă în Apoc. 21 era descris poporul alianței israelite și al alianței în Cristos în faza împlinirii sale escatologice, în schimb în Apoc. 7:4-8; 11; 12 este vorba despre același popor al lui Dumnezeu, dar privit în drumul său istoric. Este un popor care, pe de o parte, are nevoie de protecția lui Dumnezeu (cf. sigiliul în Apoc. 7:3-8; numele lui Dumnezeu pe frunte în Apoc. 14; salvarea în pustiu în Apoc. 12), iar pe de altă parte este unit cu Cristos Mielul, unire ce garantează victoria împotriva răului. Poporul lui Dumnezeu deja introdus în escatologie este sigur de victorie și va ajunge la împlinirea definitivă, în măsura unirii cu Cristos, cel ce a învins în luptă. Drept dovadă, cei Doi Martori sunt de neatins și deja victorioși, iar Femeia, în ciuda fragilității ei, nu este înfrântă de Dragon.

Unicitatea poporului lui Dumnezeu este vizibilă în escatologie. O probă în sprijinul acestei afirmații este zidul noului Ierusalim, care include într-o unică și singură realitate porțile celor 12 triburi israelite și temelile celor 12 apostoli (vezi Apoc. 21:12-14). Simbol de unitate este însuși Ierusalimul escatologic, cetate sfântă compactă, ce unește națiunile în jurul lui Dumnezeu și al Mielului, aflați în centrul cetății drept Templu, tron și lumină. În această cetate există o singură piață, un singur râu de apă vie și un unic pom al vieții la care au acces națiunile. În acest mod, Ierusalimul cel nou este o cetate de sinteză și unitate, având în Dumnezeu și Miel, ce stau pe același tron, unicul Templu și unicul izvor de lumină.

Trebuie subliniat mai apoi că aceleași caracteristici ale unității și unicității atribuite poporului Noului Ierusalim se regăsesc în imaginile cu care e descris poporul istoric. Unitatea dintre triburi și apostoli în același zid al cetății sfinte este prefigurată de unitatea celor Doi Martori prezentați mereu împreună în Apoc. 11, de unitatea coroanei cu 12 stele a Femeii în Apoc. 12. Însă accentul este pus pe poporul unic al lui Dumnezeu, fie escatologic, fie istoric. Unicul popor al lui Dumnezeu reprezentat de cele 12 triburi și de cei 12 apostoli în Noul Ierusalim este anticipat în imaginea poporului care umblă pe căile istoriei. Ioan din Patmos are aici în minte un singur Israel al lui Dumnezeu, un popor cu care Dumnezeu a început o alianță în trecut, iar în prezent trebuie să îl urmeze pe Cristos Mielul și să ajungă la împlinire.

Procedul folosit de autor pentru a descrie poporul noului Ierusalim și Israelul lui Dumnezeu în istorie este același, combinând elemente vetero- și neotestamentare. În planul unic de mântuire al lui Dumnezeu, în acea istorie a mântuirii unitară și unică, poporul unic al lui Dumnezeu merge către împlinirea escatologică atunci când Ierusalimul va coborî din cer pentru a primi între zidurile sale umanitatea întreagă.

Un alt aspect este constituit de intenția autorului de a prezenta raporturile Bisericii cu Dumnezeu Stăpânul istoriei și cu Isus Cristos Mielul ce răscumpără omenirea prin sângele său prețios. Cele două relații sunt emblematice pentru a recunoaște apartenența comunității. În același timp, prin legătura cu Dumnezeu, poporul are certitudinea protecției divine în fața oricărei adversități. Iar datorită relației cu Mielul,

poporul este sigur de victoria împotriva forțelor ostile și are garanția recompensei escatologice.

În fine, ultima considerație se referă la intenția parenetică a autorului. Pe de o parte, el are dorința de a avertiza creștinii în fața persecuției și a idolatriei, pericole ce pândeau constant. Persecuțiile în act sau cele viitoare sunt un îndemn la rezistență și fidelitate. Față de idolatrie, autorul este înverșunat: nu se admite niciun compromis, iar invitația-poruncă este de a persevera neconținut în adorarea Dumnezeului celui unic.

Pe de altă parte, Ioan propune un model, dintr-o perspectivă pozitivă: creștinii trebuie să facă alegerea corectă și să fie de partea lui Cristos Mielul pentru a intra în noul Ierusalim. În acest sens, se poate constata cum autorul nu este lipsit de interes față de prezent și istorie. De fapt, cartea sa nu conține doar preziceri despre sfârșitul lumii, ci propune la final idealul cetății sfinte, unde e posibil să îl vezi pe Dumnezeu față către față.

## **5. Concluzii-Aplicații**

La finalul acestei prezentări, se impune o primă concluzie, care are în vedere unitatea poporului celor mântuiți. În Apocalipsă, autorul nu face distincție între Israel și comunitatea celor ce îl urmează pe Cristos. Israelul mesianic este Biserica și nu este nicio aluzie la vechiul Israel, deoarece există viziunea unei economii și a unei istorii a mântuirii unitare. Se insistă asupra unui popor unic al lui Dumnezeu, Israelul spiritual, chiar dacă se păstrează distincția temporală dintre trecut și prezent. Această descriere a Bisericii drept Israelul lui Dumnezeu, ca și alte imagini veterotestamentare, reprezintă o invitație constantă la aprofundarea rădăcinilor ebraice ale creștinismului. E nevoie să se lase la o parte diferențele dintre Israel și Biserică și să se accentueze elementele de continuitate și unitate în cadrul aceleiași istorii și alianțe.

Pe lângă ideea unui popor unic, în ochii autorului Apocalipsei, există și conceptul unei Scripturi unitare. Ioan din Patmos nu face deosebire între Vechiul Testament și Noul Testament, ele sunt, în opinia sa, aceeași Scriptură sacră. Acest mod de abordare a Scripturii poate fi o învățătură pentru a nu repeta acele abuzuri din trecut, care au subevaluat importanța Vechiului Testament. Concepția unor Scripturi sacre unitare și memoria textelor sfinte fac din autorul Apocalipsei un model de abordare a Bibliei valabil pentru orice creștin.

O a doua concluzie se oprește asupra fundamentării cristologice. Biserica trebuie să se ancoreze mereu în Cristos, mai ales la nivel ontologic. Unirea cu Isus Cristos Mielul presupune imitarea sa, iar acțiunile să nu fie separate de modul de a acționa al lui Cristos.

A treia idee concluzivă invită la căutarea constantă a unității la toate nivelurile. Astfel, ideea unui popor unitar se aplică și în cazul dialogului ecumenic. Ioan din Patmos dorea o Biserică unică și indivizibilă. Se observă mai ales în Apoc. 2-3 intoleranța sa față de orice formă de schismă în interiorul comunității. O confirmă atacurile contra nicolașilor sau împotriva profetesei Izabela. Ierusalimul cel nou este în realitate o comunitate unitară, formată din popoare și națiuni în fața tronului lui Dumnezeu.

Unitatea și unicitatea nu trebuie să se manifeste doar la exterior, în relația cu Israel sau cu celelalte confesiuni, ci trebuie să existe în interiorul Bisericii înseși. De aceea este necesar să se combată fragmentarea și orice formă de diviziune. Discursul despre unicitatea poporului lui Dumnezeu ajută astfel la înțelegerea mai profundă a identității creștine.

Unitatea și unicitatea poporului lui Dumnezeu constituie o dimensiune care îmbrățișează toate sferile și raporturile din Biserică și rămâne un ideal de urmărit în permanență. Perfecțiunea va fi atinsă la împlinirea escatologică finală, atunci când Ierusalimul cel nou va coborî din cer.

Efortul pentru o Biserică unită și unică trebuie să fie constant în parcursul istoric, în așa fel încât comunitatea celor credincioși să reflecte în mod cât mai fidel, încă de pe pământ, Cetatea cerească, cu cele 12 porți-triburi împreună cu cele 12 temelii-apostoli, descrisă în Apoc. 21:12-14.

În fine, ultima concluzie privește radicalismul. Ideile exprimate de autor în cartea sa sunt puse sub semnul absenței oricărui compromis. Poporul lui Dumnezeu, ca, de altfel, fiecare creștin, trebuie să trăiască în spiritul radicalismului, o bătălie constantă pentru rezistență, coerență și fidelitate. Iar aceste coordonate, la rândul lor, sunt orientate către idealul suprem: unitatea și mântuirea.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

BDAG = Frederick William Danker (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.  
NT GREEK = Kurt Aland et alii, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993<sup>4</sup>.

### B. Literatură secundară

Aune 1996: David E. Aune, *Following the Lamb: Discipleship in the Apocalypse*, în Richard N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996, 269-284.

Aune 1998: David E. Aune, *Revelation 6-16*, Thomas Nelson, Nashville, 1998.

Bauckham 1991: Richard Bauckham, *The List of the Tribes in Revelation 7 again*, în „Journal for the Study of the New Testament”, XLII (1991), 99-115.

Bauckham 1994: Richard Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, trad. Paolo Bernardini, Enzo Perrera, Paideia, Brescia, 1994.

Beale 1999: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

Biguzzi 2005: Giancarlo Biguzzi, *Apocalisse*. Nuova versione, introduzione e commento, Paoline, Milano, 2005.

Brighton 1999: Louis A. Brighton, *Revelation*, Concordia, Saint Louis, 1999.

Caird 1999: George B. Caird, *The Revelation of Saint John*, Hendrickson, Peabody, 1999<sup>2</sup>.

- Charles 1920: Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, T & T Clark, Edinburgh, 1920.
- Charles 1921: Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. II, T & T Clark, Edinburgh, 1921.
- Comblin 1963: Joseph Comblin, *Le rassemblement de l'Israël de Dieu*, în „Assemblées de Seigneur”, LXXXIX (1963), 15-33.
- Corsini 2002: Eugenio Corsini, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Società Editrice Internazionale, Torino, 2002.
- Farrer 1964: Austin M. Farrer, *The Revelation of John the Divine*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Geysler 1980: Albert Geysler, *Some Salient New Testament Passages on the Restoration of the Twelve Tribes of Israel*, în Jan Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux/Leuven, 1980, 307-310.
- Geysler 1982: Albert Geysler, *The Twelve Tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian Apocalypticism*, în „New Testament Studies”, XXVIII (1982), 388-399.
- Harrington 1993: Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, The Liturgical Press, Collegeville, 1993.
- Hirschberg 1999: Peter Hirschberg, *Das eschatologische Israel*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Lohse 1974: Eduard Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, Paideia, Brescia, 1974.
- Lupieri 2000: Edmondo Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2000.
- McKelvey 1969: Robert McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Mounce 1997: Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- Prigent 1985: Pierre Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, traducere de Piero Brugnoli, Borla, Roma, 1985.
- Smith 1990: Christopher R. Smith, *The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7,5-8*, în „Journal for the Study of the New Testament”, XXXIX (1990), 115-116.
- Swete 1907: Henry B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London, 1907<sup>2</sup>.
- Ulfgard 1989: Håkan Ulfgard, *Feast and Future. Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacle*, Almquist & Wiksell, Lund, 1989.
- Vanni 1982: Ugo Vanni, *Gerusalemme nell'Apocalisse*, în Maurice Borrmans (ed.), *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini*, Paideia, Brescia, 1982, 27-52.
- Winkle 1989: Ross E. Winkle, *Another Look at the List of Tribes in Rev. 7*, în „Andrews University Seminary Studies”, XXVII (1989), 53-67.
- Wojciechowski 1989: Michał Wojciechowski, *Church as Israel according to the Revelation of St. John*, în „Collectanea Theologica”, LXIV (1994), 33-40.
- Weicht 1976: Werner Weicht, *Die dem Lamme folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14,1-5 in den letzten 80 Jahren*, (Excerpta ex dissertatione, Pontificia Universitas Gregoriana), Bamberg, 1976.

Zimmermann 2003: Ruben Zimmermann, *Die Virginitatis-Metapher in Apk. 14,4-5 im Horizont von Befleckung, Loskauf und Erstlingsfrucht*, in „Novum Testamentum”, XLV (2003), 45-70.

# VERSIUNEA SEPTUAGINTALĂ A CĂRȚII ESTERA - O EXPLICITARE ȘI O ACTUALIZARE A MESAJULUI TEOLÓGIC AL TEXTULUI EBRAIC, ÎN CONTEXTUL DIASPOREI ALEXANDRINE\*

ROMULUS GANEA

Institutul Teologic Penticostal din București  
*romulusganea@gmail.com*

**Abstract:** The Septuagint version of the Book of Esther differs from the Masoretic Text (MT), both in the presentation of the theological message, and in the description of Haman's identity. In the Septuagint, the theological message of the Book of Esther is detailed and "updated" in order to suit the context of the Alexandrian Jewish Diaspora, in an attempt to help its members become aware that Haman the Agagite is not their most fearsome enemy, but Hellenism itself, which undermines their national and religious identity. The Jews living in the Diaspora must be aware that their survival in such a milieu is guaranteed only in so far as they obey the requirements of God's covenant and resist the pressure of assimilation.

**Keywords:** The Book of Esther, Septuagint, national identity, covenant, Law

## 1. Introducere

Varianta septuagintală a cărții Estera este diferită de cea a textului masoretic (TM), atât în privința modului în care este expus mesajul teologic, cât și în privința identității etnice a lui Haman, dușmanul evreilor. De pildă, simpla lectură a textului septuagintal al cărții Estera pune în evidență existența a șase adaosuri care nu se găsesc în TM. Mai mult, mesajul ei teologic este îmbogățit, iar identitatea etnică a lui Haman este modificată radical. Pus în fața acestor fapte de limbă, cercetătorul are datoria de a răspunde la două întrebări importante: cum pot fi explicate aceste deosebiri majore față de originalul ebraic și care ar fi rostul lor?

În opinia noastră, aceste diferențe își găsesc o bună explicație în intenția traducătorului de a conforma cartea Estera la specificul literaturii evreiești postexilice, fapt care atrage după sine mai întâi articularea mesajului ei teologic. Astfel, Dumnezeu este așezat în mod explicit în spatele tuturor evenimentelor-cheie ale cărții, ceea ce conferă sens „coincidențelor fericite” care apar în TM. De asemenea, adaptarea la tiparul cărților postexilice se mai face și prin „actualizarea identității etnice” a lui Haman. Considerăm că această actualizare a fost dictată de contextul în care se aflau evreii diasporei alexandrine, cărora li se cerea implicit să conștientizeze faptul că în

---

\* *Septuagint version of the Book of Esther – an explanation and an actualization of the theological message of the Hebrew text in the context of the Jewish Alexandrian Diaspora*

final nu Haman amalecitul este cel mai de temut inamic al lor, ci însuși elenismul, promovat de „Haman macedoneanul”, simbol al forțelor conducătoare ale Egiptului Ptolemaic.

Așa stând lucrurile, se impune un studiu temeinic asupra diferențelor existente între TM al cărții Estera și varianta ei septuagintală. Date fiind limitele lucrării de față, în prima parte a studiului nostru vom prezenta câteva informații atât despre apariția Septuagintei, cât și despre versiunea septuagintală a cărții Estera. În a doua parte, vom reliefa modul în care versiunea greacă a cărții Estera își explicitează și își actualizează mesajul teologic, așa încât el să devină relevant pentru diaspora evreiească din Alexandria.

## 2. Apariția Septuagintei - Scrisoarea lui Aristeas

Traducerea Vechiului Testament în limba greacă (așa-numita Septuaginta) a fost făcută pentru evreii din diaspora alexandrină, iar realizarea Septuagintei (LXX) a fost esențialmente determinată de „nevoile liturgice și didactice, și nu de motive de ordin literar” (Marcos 2000: 40). Cu toate că la început avusese ca grup-țintă numai comunitatea evreiească vorbitoare de limbă greacă din Alexandria, Septuaginta s-a impus atât în rândul evreilor din diaspora elenofonă, cât și între evreii eleniști din Iudeea și Ierusalim, întrucât ea și-a câștigat, între timp, o mare autoritate. Și tocmai această mare autoritate i-a determinat pe mulți evrei să-i atribuie atât o „origine miraculoasă”, cât și un „character divin”. De pildă, Philon din Alexandria (VIAȚA LUI MOISE 2:37-41) susține inspirația traducătorilor și vorbește despre o sărbătoare anuală dedicată celebrării traducerii în greacă a scripturilor ebraice, care, potrivit unor cercetători, ar putea sta la originea sărbătorii iudaice Simhat Tora (Prelipean *et al.* 2006: 75; Jobes și Silva 2000: 82; McLay 2003: 103). După anul 70 d.Hr., Septuaginta, devenită între timp Biblia comunității creștine elenofone, a fost dezavuată de către mediul iudaic din rațiuni politico-religioase, fiind comparată cu vițelul de aur (Baslez 2007: 27).

Singura sursă de informații cu privire la apariția Septuagintei este Scrisoarea lui Aristeas (Charles 2004: 94-123). În antichitate, epistola le-a fost cunoscută lui Filon din Alexandria și lui Iosif Flaviu (Sundberg 2002: 70). Actualmente, autenticitatea scrisorii nu este acceptată, fiindcă acest document nu provine din secolul al III-lea î.Hr., perioadă asociată, de regulă, cu apariția LXX. Cele mai multe cercetări susțin scrierea epistolei în secolul al II-lea î.Hr. sau mai târziu (Harl 2007: 42-45; Schürer 2009: 310)<sup>1</sup>. De exemplu, F. Parente asociază scrierea epistolei cu traducerea în greacă a cărților 1 și 3Macabei și Estera, între anii 100–50 î.Hr. (Harl 2007: 45-47), iar E. Bickerman datează scrisoarea în jurul anului 130 î.Hr. (Bickerman 1944: 343).

Chiar dacă datarea exactă a scrisorii este imposibil de realizat, câteva motive care au stat la baza elaborării ei pot fi, totuși, identificate. În primul rând, autorul Scrisorii lui Aristeas urmărește să demonstreze faptul că LXX este demnă de încredere, deoarece

<sup>1</sup> Datarea scrisorii variază între 200 î.Hr. și 80 d.Hr., însă nu mai târziu de 80 d.Hr., deoarece scrisoarea este citată de Josephus Flavius în *Antichități iudaice*, 12.2.11-15 (p. 72-76).



traducătorii au fost inspirați, iar traducerea s-a făcut după cea mai bună copie posibilă a textului ebraic, trimisă din Ierusalim de către însuși marele preot (Müller 1996: 46-58; Bickerman 1944: 343)<sup>2</sup>. Deși multe detalii pe care le oferă nu au niciun temei real, valoarea Scrisorii lui Aristeas constă în faptul că oferă informații despre locul în care a fost realizată traducerea și că certifică participarea mai multor traducători (Harl *et al.* 2007: 61-64).

Cu privire la geneza LXX au fost emise, de-a lungul timpului, cel puțin două teze. Teza lui P. Kahle susține că traducerea și-ar găsi originea într-un soi de „targumuri” grecești ale cărților scripturii ebraice. Acestea erau echivalentul targumurilor folosite în sinagogile din Iudeea. Înainte de a fi transpuse în scris, ele au circulat pe cale orală. Asta înseamnă că în decursului timpului au fost produse mai multe traduceri grecești simultane. Apoi, pentru a avea o traducere oficială și acceptată la modul general, evreii din Alexandria au însărcinat o comisie formată din învățați evrei din Alexandria și din Iudeea să „unească diversele traduceri orale, diversele targumuri grecești, însă textul standard stabilit în acest fel nu ar fi reușit să înlocuiască în întregime vechile traduceri” (Harl *et al.* 2007: 56). Drept urmare, scopul Scrisorii lui Aristeas era, prin excelență, unul propagandistic. Aceasta trebuia să susțină autoritatea textului standard, oficial, în fața celorlalte variante textuale. Actualmente, teza lui Kahle nu mai este acceptată ca explicație validă pentru obârșia Septuagintei (Harl *et al.* 2007: 57), nici pentru a lămuri motivele alcătuirii Scrisorii lui Aristeas<sup>3</sup>.

În ziua de azi, o teză mult mai credibilă susține, însă, transpunerea treptată, în greacă, a cărților componente, începând cu Legea lui Moise și terminând cu Scrierile. Acestora, evident, li s-au adăugat cărțile (și adaosurile) *anagbinoskomena*. De bună seamă că traducerea a fost realizată de mai mulți traducători, în diferite perioade (M. Harl *et al.* 2007: 99-102; Schürer 2009: 160). După cum reiese din prologul cărții Isus fiul lui Sirah (v. 15-26), pe vremea redactării acestuia, la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., traducerea scripturilor în greacă ar fi putut fi în mare parte finalizată.

### 3. Traducerea septuagintală a cărții Estera

Ca parte a LXX, cartea Estera ar fi putut fi tradusă către sfârșitul secolului al II-lea î.Hr. Va fi fost adusă la Alexandria, după cum susțin unii specialiști (printre care și E. Bickerman), în jurul anilor 78–77 î.Hr., când a fost redactat, de altfel, și colofonul traducerii grecești a cărții, care avea scopul de a clarifica, potrivit sistemului folosit în bibliotecile grecești, proveniența noii achiziții (Bickerman 1994: 344-345, 362; Harl *et*

---

<sup>2</sup> Motivele scrierii epistolei au fost îndelung dezbătute. Pentru alte detalii, vezi și: M. Harl *et al.*, *Septuaginta*, p. 57.

<sup>3</sup> De exemplu, N.F. Marcos, în *The Septuagint in Context*, susține că scrisoarea a fost elaborată pentru „a apăra iudaismul din diaspora față de iudaismul palestinian”, deoarece „evreii din Palestina îi acuzau pe frații lor din Alexandria că folosesc o traducere lipsită de precizie a Pentateuhului și, deci, nu împlinesc în totalitate preceptele Torei”. După R.T. McLay, pe lângă „consacrarea autorității traducerii grecești”, Scrisoarea lui Aristeas se dorea a fi și o „sursă de încurajare pentru evreii egipteni cu privire la caracterul autoritativ al textului” Septuagintei (Kahle 1960: 211, 214-215; Marcos 2000: 43-44, 53-57; Vladimirescu 2006: 19-20; McLay 2003: 102; Ferguson 2003: 433).

al. 2007: 88, 92, 100; SEPT. IAȘI, vol. 3: 320, 321). Ipoteza aceasta, propusă chiar de E. Bickerman, a fost adoptată de mulți exegeți și se fundamentează pe analiza filologică și istorică a colofonului, în care sunt menționați doi membri ai dinastiei ptolemeice despre care nu știm decât că se numeau Ptolemeu și Cleopatra. Deși aceste două nume sunt purtate de mai mulți regi ai dinastiei amintite, E. Bickerman este de părere că ele se referă la Ptolemeu al XII-lea Auletes (117–51 î.Hr.)<sup>4</sup> și Cleopatra a V-a Tryphaena, sora și soția acestuia<sup>5</sup>. De asemenea, cuvântul *phourai* din expresia *epistolēn tōn phourai*, „Scrisoare a sorților/despre sorți”<sup>6</sup> – Est. 10:3[12], este o transliterare în limba greacă a pluralului aramaic pentru „sorți” și este folosit în colofon fără nicio explicație suplimentară. Faptul îl determină pe E. Bickerman să creadă că atât înțelesul termenului, cât și sărbătoarea le erau cunoscute evreilor din Egipt, chiar înainte de 78–77 î.Hr. În egală măsură, expresia *epistolēn tōn phourai* ar putea fi și o dovadă a faptului că în cadrul diasporei evreiești alexandrine cartea Estera era cunoscută ca „Scrisoarea despre (sărbătoarea) Purim”, după cum în Iudeea era numită *Meghilat Ester* („Sulul despre Estera”). Pentru argumentarea acestei ipoteze, E. Bickerman face apel la exemplul oferit de epistola adresată comunității evreiești alexandrine „de către Cei din Ierusalim, cei din Iudeea și (de către) adunarea bătrânilor și Iuda”, aflată în prefața cărții 2Macabei (1:1-10)<sup>7</sup>. În opinia cercetătorului american, aceasta trebuie să fi fost o scrisoare-invitație (*festal letter*) pentru ținerea sărbătorii Hanuka. Astfel, și în cazul colofonului, folosirea expresiei *epistolēn tōn phourai*, cu referire directă la solicitarea (Est. 9:20, 29) adresată de Mardoheu și Estera tuturor evreilor care locuiau din India până în Etiopia (Est. 8:12, LXX) de a celebra Purimul, pare să indice faptul că în Alexandria, cel puțin pentru acea vreme, cartea Estera era receptată drept o scrisoare-

<sup>4</sup> Anul al patrulea al domniei lui Ptolemeu al XII-lea Auletes se încadrează între 78-77 î.Hr.

<sup>5</sup> Există și opinii contrare acestui punct de vedere, cum ar fi cea a lui B. Jacob. Acesta datează scrierea colofonului în jurul anului 114 î.Hr., în timpul lui Ptolemeu al IX-lea Soter II, sau al lui Lathyros (116-110 î.Hr., 109-107 î.Hr., 88-81 î.Hr.). Acestei supoziții i se circumscriu și C.C. Torrey și C.A. Moore. (Torrey 1944: 38; Cavalier 2003: 170-171; Moore 1971: 113; Dines 2004: 46). O a treia ipoteză propune anul 48 î.Hr., care corespunde domniei lui Ptolemeu al XIII-lea Theos Philopator (51–cca. 47 î.Hr.). Cele două opinii nu întrunesc toate condițiile pentru a fi considerate veridice, chiar dacă amândoi suveranii Ptolemei, amintiți aici, au domnii mai mari de 4 ani și o soție care să poarte numele Cleopatra. Problema este cauzată de faptul că atât soția lui Ptolemeu al IX-lea, cât și cea a lui Ptolemeu al XIII-lea au fost regente. Prin urmare, în colofon, verbul a domni (*basileuō*), care însoțește numele celor doi suverani, se cuvenea să fie acordat la plural (*basileuontōn*), nu la singular (*basileuontos*), iar numele reginei ar fi trebuit să-l precedă, în mod normal, pe cel al regelui, după obiceiul documentelor protocolare. Or, în colofon, numele suveranului este primul, iar verbul este acordat la singular. Din cele afirmate mai înainte se conturează următoarea concluzie: suveranul laudat amintit în colofon nu poate fi decât Ptolemeu al XII-lea, deoarece chiar dacă soția lui (și sora lui) se numea Cleopatra, ea nu a fost regentă. Astfel, autorul colofonului alege în mod justificat să nu așeze numele reginei înaintea celui al regelui și să nu folosească pluralul verbului *basileuō* (Bickerman 1944: 346-347, 355; Harl et al. 2007: 88, 92, 100; SEPT. IAȘI, vol. 3: 320-321).

<sup>6</sup> Expresia ar putea face referire la scrisoarea lui Mardoheu și a Esterei, care ar fi putut sta la baza cărții Estera.

<sup>7</sup> Dovezile interne sugerează că epistola a fost scrisă în ebraică și tradusă ulterior în greacă (SEPT. IAȘI, vol. 3: 559).

invitație (*festal letter*) pentru sărbătorirea Purimului (Bickerman 1944: 349-350; Cook 2008: 206).

#### 4. Exemple care pun în evidență explicitarea și actualizarea mesajului teologic al textului ebraic al cărții Estera în contextul diasporei alexandrine

Față de textul ebraic (Textul masoretic, TM), textul grecesc al cărții Estera îl așază pe Dumnezeu în mod explicit în spatele tuturor evenimentelor-cheie descrise în carte. Acest lucru se realizează prin intermediul atât al „adaosurilor”<sup>8</sup>, cât și al celorlalte pasaje din varianta grecească a cărții Estera. Asistăm, astfel, și la o modelare a textului ebraic al cărții Estera după tiparul „istoriilor persane” din Biblie: Ezdra, Neemia și Daniel. Aceste cărți biblice, postexilice, conțin pasaje care evidențiază în mod explicit intervenția lui Dumnezeu în „procesul istoric”, în diferite situații mai deosebite (Ezd. 1:1, 5; 6:22; 7:6, 9, 28; 8:18, 31; Neem. 2:8, 12, 18, 20: 4:15 [TM 4:14]; 6:16; 7:5; 12:43) (Clines 1984: 169-170). Apropierea versiunii grecești a cărții Estera de cărțile postexilice canonice se mai face și prin cele două edicte, al lui Haman și al lui Mardoheu (adaosurile B și E) (Clines 1984: 173-174). De pildă, între adaosul B și scrisoarea lui Ptolemeu al IV-lea Filopator (221–205 î.Hr.) din 3Mac. 3:12-29 există o similaritate deosebită (Moore 1981: 195-199).

Spre deosebire de textul masoretic, adaosurile la varianta grecească a cărții Estera nu aduc informații suplimentare, funcția lor fiind aceea de a explicita ceea ce „coincidențele fericite” din versiunea ebraică afirmă în mod implicit, fără a-i conferi textului grec al cărții Estera un caracter religios, care aparent i-ar lipsi celui ebraic (așa cum exemplificăm în tabelul de mai jos) (Clines 1984: 169-170).

D: 1e	<i>Dumnezeu a schimbat duhul regelui în blândețe atunci când Estera a intrat neanunțată la împăratul Ahașveros</i>
D: 6:1	<i>Domnul a depărtat somnul de la rege în noaptea aceea</i>
E:8:12r	<i>...Dumnezeul Atotstăpânitor dându-i – lui Haman – osânda cuvenită</i>

<sup>8</sup> Identificarea celor șase pasaje, numite îndeobște adaosuri, se face cu ajutorul primelor șase litere ale alfabetului latin (A:1.1a-r, visul lui Mardoheu; B:3.13a-g, textul decretului dat de Ahașveros împotriva evreilor; C:4.17a-z, rugăciunea lui Mardoheu și cea a Esterei; D:5.1a-2b, pregătirea Esterei și intrarea la împărat; E:8.12a-x, textul decretului dat de Ahașveros în favoarea evreilor; F:10.3a-k, interpretarea visului lui Mardoheu). Numerotarea versetelor cuprinse în cele șase adaosuri și denumirile acestora sunt identice cu cele din SEPT. IAȘI, vol. 3: 318. Când a tradus Biblia în limba latină, Ieronim a așezat aceste adaosuri la sfârșitul cărții, deoarece ele lipseau din textul ebraic folosit atunci. El își explică decizia într-o notă așezată imediat după Est. 10.3. În LXX adaosurile sunt integrate în textul cărții. (Paton 1908: 24-25, Clines 1984: 69. Moore 1981: 167. Moore 1973: 384. Metzger 1977: 55-63. Levenson propune o structură chiastică în „V” pentru cele șase adaosuri (Levenson 1997: 34--35):

(Visul lui Moredehai) A.

F. (Interpretarea visului lui Mardoheu)

(Decretul lui Ahașveros împotriva evreilor) B.

E. (Decretul lui Ahașveros în favoarea evreilor)

(Rugăciunea lui Mardoheu și cea a Esterei) C.

D. (Pregătirea Esterei și intrarea la împărat / Rugăciunea ascultată a lui Mardoheu și a Esterei.)

E:8:12t	<i>Căci, în locul ducerii la pieire a neamului ales, Dumnezeuul atotputernic le-a dăruit veselie</i>
F: 10:3a	<i>De la Dumnezeu s-au făcut acestea...</i>
F:10:3f	<i>...acesta este Israel - cei care L-au chemat în ajutor pe Dumnezeu și au fost mântuiți. Domnul a mântuit poporul său și ne-a scăpat Domnul din toate aceste rele; și a dat Dumnezeu semnele și minunile mari, cum nu s-au întâmplat între neamurile păgâne.</i>
	SEPT. IAȘI, vol. 3: 341, 342, 347, 351.

Adaosurile (A și F), care consemnează visul lui Mardoheu și interpretarea acestuia, îl așază în mod explicit pe Dumnezeu în spatele evenimentelor descrise în cartea Estera. Dumnezeu este înfățișat în ipostaza de „creator atotvăzător al istoriei care deja lucrează la izbăvirea evreilor înainte, chiar, ca Haman să fi plănit genocidul” (Clines 1984: 171 172). În acest context trebuie remarcat în mod special adaosul A, deoarece el „reajustează centrul de greutate al istorisirii, de la un conflict între Haman și Mardoheu, sau între Haman și evrei, sau între evrei și inamicii lor (conform TM), la unul mai amplu: un conflict la nivel cosmic, între «neamul celor dreți» și restul omenirii (A:1.1f-h)” (Clines 1984: 171 172). În mod aparte, adaosurile A și F reușesc, așadar, „să amplifice la o scară uriașă, atât rolul lui Dumnezeu, cât și amenințarea care planase asupra poporului evreu” (Clines 1984: 171 172).

Explicitarea mesajului religios al cărții Estera se face și prin intermediul unor expresii din adaosurile A, D și E, expresii care reliefează preocupările și încredințările cu caracter religios – atât pe cele ale lui Mardoheu, cât și pe cele ale Esterei:

A:1h	...au strigat tare către Domnul.
A:1h	...Mardoheu, care avusese acest vis și văzuse ce are de gând Dumnezeu să facă...”
A:2.20	Estera...să se teamă de Dumnezeu și să-I îndeplinească poruncile...
A:4.8	Cheamă-l pe Domnul și grăiește regelui despre noi și scapă-ne de la moarte.
D:5.1a	L-a chemat pe Dumnezeu cel Atoatevăzător și Mântuitor
D:6.13	declarația soției lui Haman: „...căci Dumnezeul cel viu este cu el.
E:8.12p-q	Noi am aflat că iudeii [...] sunt fiii Dumnezeului celui viu, celui Preaînalt și Preamărit.

În acest context, mai amintim și adaosul C, care conține rugăciunile lui Mardoheu și ale Esterei (C:4:17a-z). Aceste două rugăciuni sunt asemănătoare celor din Ezdra, Neemia și Daniel (Ezd. 9:6-15; Neem. 1:5-11, 9:6-37; Dan. 9:4-19) și reflectă practici religioase tipice iudaismului postexilic (despre post: Ezd. 8:21, 23; Neem. 1:4; despre respectarea legilor alimentare: Dan. 1:8). Scopurile celor două rugăciuni din adaosul C sunt următoarele: (i) motivarea refuzului lui Mardoheu de a se prosterna înaintea lui Haman (C:14:d-e); (ii) arătarea „felului în care Estera a reușit să împace participarea la viața persană cu conștiința evreiască” (C:14k-z) și (iii) sublinierea, în ultimă instanță, a

pietăți evreilor aflați în necaz (Clines 1984: 171, SEPT. IAȘI, vol. 3: 328, 333, 337-340, 343).

În varianta din Septuaginta, cartea Estera își păstrează nealterată retorica ei anti-diaspora. În TM, diaspora se prezintă ca un univers caracterizat de multă ostilitate față de evrei. Fiind văduvit de prezența plenară a lui Dumnezeu, spațiul diasporei este dominat de Ahașveros și consilierii săi care-l manipulează pe împărat după bunul lor plac. Așa se face că evreii din diaspora, refuzând chemarea repatrierii, au ajuns la mâna unuia ca Haman, care, din motive absolut subiective și personale, a plănuit uciderea tuturor evreilor diasporei prin intermediul unui decret împărătesc. Ostilitatea lui Haman face ca diaspora să fie un spațiu aflat în afara voii lui Dumnezeu. Adversitățile specifice acestui mediu i-au adus pe evrei în situația extremă de a-și tăinui propria identitate. Exemplul cel mai elocvent este, desigur, exemplul Esterei.

În cartea Estera, în varianta sa masoretică, acțiunea se desfășoară pe două niveluri. Pe de o parte vedem providența divină, care se manifestă la nivelul coincidențelor și al peripețiilor, iar pe de altă parte – inițiativa umană, aflată la polul opus. Cele două niveluri de acțiune converg atunci când eroii cărții (și mai ales Estera) își asumă propria evreitate, identificându-se astfel cu legământul lui Dumnezeu, legământ care funcționează ca liant al celor două. De altfel, locul central în carte este ocupat de legământ și, implicit, de nevoia ca evreii să-și conformeze trăirea după cerințele lui. Doar trăirea potrivit legământului îl transformă pe evreu într-un agent prin care Dumnezeu își poate desfășura în mod eficient lucrarea. Pe de o parte, evreii trebuie să știe că în diaspora vor supraviețui numai dacă vor fi loiali legământului lui Dumnezeu, trăind în mod deschis ca evrei, fără să se ascundă, și că orice compromis le va fi fatal. Pe de altă parte, evreii trăitori în diaspora (i.e., într-un spațiu supus voinței împăratului) trebuie să știe că loialitatea față de legământ îi va obliga să-și asume cât mai practic cu putință condiția poporului lor, acționând în favoarea lui, chiar dacă acest lucru ar fi contrar legii civile. Practic, asumarea și trăirea după legământ îi obligă să acționeze prin credință – o acțiune din care se va naște însăși izbăvirea poporului lor.

Și în LXX diaspora este un „spațiu” ostil pentru evrei. Acum, însă, din punct de vedere spațial, este vizat îndeosebi Egiptul Ptolemeilor, și apoi, lăsând la o parte Palestina, tot spațiul mediteranean locuit de evrei, spațiu aflat, la momentul traducerii cărții Estera, sub o puternică influență elenistă. Din acest motiv, traducătorul cărții Estera „revizuieste” etnicitatea dușmanului evreilor din diaspora, „adaptând-o” noului context: vrăjmașul evreilor nu mai este „Haman, fiul lui Hamedata, Agaghitul”, un amalecit (1Sam. 15), ci „Aman fiul lui Amadathes, un macedonean” (E:8:12k, Est. 9:24)<sup>9</sup>. Iată așadar că, la nivel etnic, Haman s-a transformat în macedonean!

M.-F. Baslez susține că cei care au tradus Biblia ebraică în limba greacă au „actualizat-o cu referiri și imagini familiare evreilor din Egipt; adesea, ei au transformat realitățile lumii țărănești din Biblia ebraică (de fapt, a oricărei lumi străine comunității evreilor din Egipt – în cazul nostru cea a cărții Estera, *n.n.*), adaptându-le înțelegerii negustorilor, soldaților și avocaților: când Isaia compară «legăturile răutății»

<sup>9</sup> Această „discrepanță” dintre TM și versiunea greacă a cărții Estera este evidențiată și de către B.M. Metzger, în lucrarea *An Introduction to Apocrypha*, p. 55-63.

cu «jugul boilor», traducătorul preferă să se refere la «contracte nedrepte» și la «acorduri încheiate cu forță» (Is. 58:6)” (Baslez 2007: 23-27)<sup>10</sup>.

Este evident, așadar, că acest proces de actualizare a Bibliei ebraice, în urma traducerii sale în limba greacă, ar putea explica în mod convingător și diferențele de text dintre versiunea ebraică a cărții Estera și cea septuagintală.

Tiparul folosit pentru identificarea etnică a lui Haman din versiunea LXX a cărții Estera corespunde modelului întâlnit în unele papirusuri grecești descoperite în Egipt (testamente, contracte, petiții etc.), în care fiecare persoană este identificată după nume, patronim și origine etnică. Conform lui E.J. Bickerman, o parte din aceste papirusuri datează dinainte de 270 î.Hr., iar alta aparține intervalului cuprins între anii 216-180 î.Hr. Din punctul de vedere al etnicității, în aceste papirusuri băștinașii egipteni sunt identificați ca egipteni. În schimb, în cazul imigranților apare numele națiunii străine din care provin sau a celei din care au emigrat (de ex.: Filon, fiul lui Herakleides, din Cirenaica) (Bickerman 1988: 81-88).

Toți imigranții din Egipt, indiferent de origine, erau repartizați clasei *bellenes*, clasă separată de cea a băștinașilor egipteni. Ei erau primiți în Egipt, protejați, favorizați și promovați pentru că ei, direct sau indirect, slujeau regelui. Acești *bellenes* se supuneau legii regale care a fost creată de scribii greci. Băștinașii egipteni își aveau propriul lor sistem legal. Conform lui E.J. Bickerman, este posibil ca în timpul primilor patruzeci - cincizeci de ani ai Alexandriei, procesul de naturalizare să fi fost mult mai ușor pentru noii veniți. Mai târziu, conform autorului nostru, cam pe la jumătatea secolului al III-lea î.Hr., orașul a fost transformat într-o municipalitate închisă:

„... Într-un *polis* cetățenii erau împărțiți în subunități (*demoi*); cine nu era înregimentat într-un *demos* nu putea deveni cetățean. În decursul timpului, însă, afluxul de imigranți în Alexandria a crescut foarte mult, iar încadrarea noilor cetățeni în *demoi* a fost oprită...” (Bickerman 1988: 88).

În urma acestei măsuri s-a creat o prăpastie între vechii cetățeni, membri care și-au moștenit locul în *demoi*, și noii imigranți, care erau considerați „alexandrini neînregimentați în *demos*”. Doar cetățenii, membri în *demoi*,

„posedau drepturi civile depline, inclusiv dreptul de a achiziționa bunuri imobile în oraș. Alexandrinii nemembri în *demoi* erau așezați sub jurisdicția «curții străinilor». [...] Descendenții evreilor care deveniseră cetățeni ai Alexandriei înainte de aplicarea reformei aveau drepturi depline, în timp ce aceia care au sosit după implementarea ei aveau șanse mici de a dobândi drepturi cetățenești” (Bickerman 1988: 88).

Prin urmare, unii dintre noii imigranți, atât evrei cât și neevrei, precum și descendenții lor, au ajuns să fie numiți cu termenul vag *alexandrini*, în timp ce urmașii vechilor cetățeni au continuat să se numească doar după originea lor etnică, adică *evrei* sau *macedoneni*. Locuitorii din Alexandria care nu aveau drepturi cetățenești „erau, din

<sup>10</sup> Alte exemple de „actualizare” a textului ebraic în LXX pot fi găsite în cartea *Biblie și istorie - iudaism, creștinism, elenism*, de M.-F. Baslez.

punct de vedere legal, doar niște străini, rezidenți în orașul în care mulți dintre ei se născuseră”, și „formau asociații cu caracter național numite *politeumata*, care coexistau cu variatele corpuri cetățenești ale orașului” (Bickerman 1988: 88) Drepturile și obligațiile ambelor tipuri de asociații, *demoi* și *politeumata*, erau reglementate prin decret regal. În Alexandria existau mai multe *politeumata*, însă cea a evreilor, din cauza mărimii ei, se evidenția între celelalte (Bickerman 1988: 88).

Ptolemeilor, adică membrilor dinastiei conducătoare a Egiptului elenistic, li s-a păstrat titulatura de macedonei (Bickerman 1988: 82). Acest fapt sugerează că, prin metamorfozarea lui Haman într-un macedonean, traducătorul cărții Estera făcea, de fapt, o referire voalată la unii dintre membrii dinastiei Ptolemeilor, care, în dubla lor calitate de suverani ai Egiptului și de promotori ai elenismului, le-ar fi fost ostili evreilor în anumite circumstanțe. Cartea 3Macabei prezintă cazul lui Ptolemeu al IV-lea Filopator (221-205 î.Hr)<sup>11</sup>, care a plănuit nimicirea tuturor evreilor din Alexandria și din Egipt, de supărare și ca răzbunare pentru faptul că mai înainte fusese oprit, prin intervenție divină, să intre în templul din Ierusalim, oraș în care a ajuns victorios după câștigarea bătăliei de la Raphia (3Mac. 1-2; 3:1). Acelor evrei care urmau să îmbrățișeze păgânismul (misterele) li se făgăduiau „aceleași drepturi cetățenești ca alexandrinilor” (3Mac. 2:25-30) (Bickerman 1988: 88-89, Hacham 2007: 765-785). Până la urmă evreii au fost izbăviți din necazul care se abătuse asupra neamului lor în urma unei intervenții divine, în urma rugăciunii lui Eleazar, „bărbat de seamă între preoții țării, ajuns la vârsta bătrâneții și împodobit cu virtute în viața sa” (3Mac. 6) (SEPT. IAȘI, vol. 3: 471-485, 609-630).

Prin intermediul preschimbării lui Haman într-un macedonean (E:12k, Est. 9:24), traducătorul cărții Estera va fi intenționat, totodată, să dea ostilității lui Haman față de evrei și o motivație de natură religioasă: Haman, fiind macedonean, adică un susținător și un promotor al elenismului (cum erau toți Ptolemeii), urmărește, de fapt, eradicarea iudaismului. Această modificare a identității etnice a lui Haman „actualizează” mesajul cărții Estera (Brown *et al.* 2010: 602)<sup>12</sup>, sugerând că ar putea exista câte un Haman pentru fiecare generație de evrei, indiferent de așezarea lor în diaspora (Persia sau Egipt). Implicit, această „actualizare” pe care traducătorul o face cărții Estera are scopul de a-i ajuta pe evreii din diaspora să devină conștienți de faptul că, în final, nu Haman este cel mai de temut inamic al lor, ci însuși elenismul, care este motorul ideologic al acțiunilor lui Haman. Pentru a-și păstra nealterată identitatea național-religioasă, evreii din diaspora trebuie să se opună cu strășnicie elenismului, deoarece

<sup>11</sup> După Ghe. Ceaușescu, relatarea din cartea 3Macabei nu are acoperire istorică. Mai degrabă, evenimentul descris în cartea 3Macabei ar corespunde celor relatate de Josephus Flavius în *Contra lui Apion*, lucrare în care găsim scris că Ptolemeu al VIII-lea Euergetes-Physcon (144-116 î.Hr.) a încercat să-i stărpească pe evreii din Egipt deoarece aceștia o susținuseră, în lupta pentru ocuparea tronului, pe Cleopatra a III-a, sora lui. Însă cei doi s-au împăcat repede și apoi s-au căsătorit. În cele din urmă, evreii au fost amnistiați, iar evenimentul a fost celebrat printr-o sărbătoare, fiind perceput ca o lucrare dumnezeiască. *Contra lui Apion*, 2.5.53-55 (SEPT. IAȘI, vol. 3: 472).

<sup>12</sup> O posibilă semnificație a apelativului *Bugaios*, aplicat lui Haman în LXX, poate fi găsită în articolul: M.G. Wechsler, „The appellation bougaïos and ethnic contextualization in the Greek text of Esther”, în *V/T* 51, nr. 1, 2001, p. 109-114.

acesta este un dușman mult mai perfid și mult mai redutabil decât Haman. Desigur, respingerea elenismului și fidelitatea față de Legământul lui Moise vor stârni un val de ostilitate din partea neevreilor, din rândul cărora s-ar putea ridica oricând un nou Haman care, în numele ideologiei eleniste, va fi gata să pună la cale anihilarea evreilor.<sup>13</sup> Deci, prin actualizarea identității etnice a lui Haman se accentuează în mod indirect faptul că pentru evreii din diaspora, Scriptura (Legea), fiind mai valoroasă decât viața, trebuie să rămână singura sursă de identitate și singurul fundament al credinței lor și al eticii lor (Rajak 2009: 236).

## 5. Concluzii

Spre deosebire de TM, cartea Estera din LXX conține o teologie mai amplă și o revizuire (actualizare) a identității lui Haman, care nu mai este amalecic, ci macedonean. După cum am observat, aceasta ar putea fi o referire la membrii dinastiei Ptolemeilor în dubla lor calitate de suverani ai Egiptului elenist și promotori ai elenismului.

Diferențele dintre TM și LXX își au originea în faptul că traducătorul a dorit să facă explicit și să actualizeze mesajul teologic al cărții Estera, a cărei traducere greacă era adresată evreilor din diaspora alexandrină. Aflată sub o puternică influență elenistică, aceasta își simțea amenințată identitatea etnico-religioasă. Deoarece TM al cărții Estera face referire voalată la Legământ ca singură sursă de identitate pentru evreii din diaspora (Est. 4:14), era necesar ca pentru evreii din diaspora, aflați sub „amenințarea” elenismului, lucrurile să devină mai limpezi. Pentru evreii din Alexandria, Legea lui Moise era singura sursă de identitate, singurul fundament al credinței și al eticii lor – elemente care ar trebui să se reflecte pe de-a-ntregul în viața lor cotidiană. Ca să-i ajute pe evrei să înțeleagă mai bine că influența elenismului îi poate despărți de Tora, aducându-i în situația de a-și abandona propria identitate etnico-religioasă și de a asimila în schimb elenismul, traducătorul l-a preschimbato pe Haman într-un macedonean.

Actualizând astfel mesajul cărții Estera, traducătorul reușește, într-adevăr, să-i conștientizeze pe locuitorii diasporei evreiești din Egipt cu privire la faptul că trăiesc într-un mediu nefavorabil iudaismului, unul în care vor fi nevoiți să înfrunte ostilitatea păgânismului elenist, dacă vor dori să-și păstreze în mod nestrictăcios propria identitate național-religioasă. Oricum, ei trebuie să știe că supraviețuirea, într-un astfel de mediu, le va fi asigurată doar dacă nu-și vor trăda identitatea național-religioasă, dacă vor trăi în continuare ca evrei, în ciuda amenințărilor la care sunt supuși, și conformându-se ca atare cerințelor legământului lui Dumnezeu, după cum rezultă din capitolul 4 și adaosul C (Rugăciunea lui Mardoheu și cea a Esterei/C:17.x-y).

<sup>13</sup> Constatăm, astfel, că diaspora, atât în versiunea LXX a cărții Estera, cât și în TM, își păstrează nealterată imaginea de „spațiu” ostil evreilor, în care, firește, niciun evreu n-ar trebui să locuiască, în ciuda tuturor avantajelor economice pe care el le-ar putea avea.



## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ANTICHITĂȚI = Flavius Josephus, *Antichități indaice*, vol. 2., (Ioan Acsan, trad., note și indice de nume), Hasefer, București, 2001.
- AUTOBIOGRAFIE = Flavius Josephus, *Autobiografie, Contra lui Apion*, Hasefer, București, 2002.
- BIBL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CONTRA LUI APION = Flavius Josephus, *Autobiografie, Contra lui Apion*, Hasefer, București, 2002.
- SEPT. IAȘI = *Septuaginta*, vol. 3, Cristian Bădiliță et al. (editori), Polirom, Iași, 2005.
- VIAȚA LUI MOISE = Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, Hasefer, București, 2003.

### B. Literatură secundară

- Baslez 2007: Marie-Françoise Baslez, *Biblie și istorie – indaism, creștinism, elenism*, Artemis, București, 2007.
- Bickerman 1944: Elias J. Bickerman, „The Colophon of the Greek Book of Esther”, în *JBL*, vol. 63, No. 4 (Dec., 1944), p. 339-362.
- Bickerman 1988: Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- Cavalier 2003: Claudine Cavalier, „Le «colophon» d’Esther”, în *RB*, t. 110-2, 2003, p. 170–171.
- Charles 2004: Robert Henry Charles, *Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, Logos Research Systems, Bellingham, 2004.
- Clines 1984: David J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther, The New Century Bible Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984.
- Cook 2008: Johann Cook, „Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches”, în P. McKechnie și P. Guillaume, *Ptolemy II Philadelphus and His World*, Brill, Leiden, 2008.
- Dines 2004: Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, T&T Clark, London, 2004.
- Ferguson 2003: Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- Hacham 2007: Noah Hacham, „3 Maccabees and Esther: parallels, intertextuality, and diaspora identity”, în *JBL*, 126, no. 4, Wint. 2007.
- Harl et al. 2007: Marguerite Harl et al., *Septuaginta. De la indaismul elenistic*, Herald, București, 2007.
- Jobes și Silva 2000: Karen H. Jobes și Moises Silva, *Invitation to Septuagint*, Baker Academic, Grand Rapids, 2000.

- Kahle 1960: Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1960.
- Levenson 1997: Jon Levenson, *Esther, OTL*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.
- Marcos 2000: Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Brill, Leiden, 2000.
- McLay 2003: R. Timothy McLay, *The use of the Septuagint in New Testament Research*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003
- Metzger 1977: Bruce M. Metzger, *An Introduction to Apocrypha*, Oxford University Press, NY, 1977.
- Moore 1971: C.A. Moore, *Esther. A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible*, Doubleday, NY, 1971.
- Moore 1981: C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiab: The Additions*, Doubleday & Company, Garden City, 1981.
- Müller 1996: Mogens Müller, *The First Bible of the Church - A Plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
- Rajak 2009: Tessa Rajak, *Translation And Survival, The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Paton 1908: Lewis Bayles Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, C. Scribner's Sons, New York, 1908.
- Prelipean *et al.* 2006: Vladimir Prelipean *et al.*, *Studiul Vechiului Testament*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.
- Schürer 2009: Emile Schürer, *A History of Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Second division, vol. 3, Hendrickson, Pebody, 2009.
- Sundberg 2002: Albert C. Sundberg, jr., „The Septuagint: The Bible of the Hellenistic Judaism”, în McDonald, Lee Martin și James A. Sanders (editori), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody, 2002.
- Torrey 1944: Charles Cutler Torrey, „The older book of Esther”, în *HTR*, 37, no. 1, Ja, 1944, p. 1-40.
- Wechsler 2001: Michael G. Wechsler, „An early Karaite commentary on the Book of Esther”, în *HUCA*, 72, 2001.

## EXPRESII BIBLICE, PARABIBLICE ȘI BISERICESTI ÎN FRAZEOLOGIA LIMBII ROMÂNE\*

LIVIU GROZA

Universitatea din București  
groza10@hotmail.com

**Abstract:** The aim of this article is to distinguish between different types of expressions inspired by the Bible also by the Christian Orthodox religious cult. Can be distinguished as follows: genuine biblical phrases that have a clear link with the canonical text of the Bible (*Noah's Ark*), apocryphal phrases from apocryphal popular legends (*Adam's appel*) and expressions that refer to religious practices and dogmas of the Christian cult (*to know something like the Our Father*).

**Keywords:** biblical expressions, biblical legends, apocryphal stories, religious expressions, phraseology.

Sensurile adjectivului *biblic* trimit la aspecte multiple legate de influența pe care Biblia a avut-o în numeroase limbi și culturi dominate de creștinism. Această lucrare fundamentală a lumii creștine nu a determinat în exclusivitate răspândirea unor concepte strict teologice, ci, în egală măsură, și a unor reprezentări ale acestora în mentalitatea colectivă (*Dumnezeu, facerea lumii, raiul, primii oameni, Iisus, prorocii, sfinții, judecata de apoi, sfârșitul lumii* etc.), dar și a unor credințe sau superstiții derivate din cultul creștin, multe dintre acestea fiind reflectate ulterior în diverse expresii frazeologice. Pe de altă parte, viața religioasă a avut de timpuriu un vocabular sau un lexic specializat care, prin natura lucrurilor, a fost cunoscut și utilizat în principal de clerici și, într-o oarecare măsură, de un număr mare de vorbitori, de regulă credincioși practicanți.

În a doua jumătate a secolului trecut, din motive cunoscute, dicționarele de expresii și locuțiuni și chiar cele explicative generale au neglijat sau nu au acordat o atenție prea mare *expresiilor biblice*, adică acelor construcții frazeologice care au o evidentă legătură cu Biblia sub aspectul originii sau se referă la concepte puse în circulație de această lucrare. Chiar și sigla *bibl.=biblic* a fost ignorată de lucrări lexicografice importante, DLR, DEX<sub>2</sub> etc., sau se referă cu precădere la *stilul biblic* sau la unele proverbe a căror origine îndepărtată poate fi textul canonizat al Bibliei. În CADE, la p. 16 se consideră că sunt specifice *stilului biblic* exprimări de felul *a adormi în* (sau *întru*) *Domnul*, dar și *a adormi somnul (cel) de veci*, precum și *a adormi somnul cel lung*. La p. 138, în același dicționar, este citat și explicat un proverb considerat biblic de felul *belciug de aur la râtul porcului*

---

\* *Biblical, apocryphal and religious expressions in romanian phraseology*

„nu întrebuița cuvinte alese, înalte față de cei proști și neînțelegători”, în schimb *a arunca mărgăritare/nestemate la porci* sau *înaintea porcilor* este omis, iar *a purta* (sau *a duce, a mâna*) *pe cineva de la Ana la Caiafa* este considerat un simplu proverb, fără a fi însoțit de indicația *biblic*.

De fapt, așa-numitele *expresii biblice* constituie, din punctul de vedere al orginii, al felului în care s-au constituit, o categorie eterogenă de unități frazeologice. De exemplu, chiar dacă au aceeași structură și se regăsesc în numeroase limbi ca *formule* sau *clîșee internaționale*<sup>1</sup>, expresiile *corabia/arca lui Noe* și *mărul lui Adam*, pot fi considerate *biblice* doar pentru faptul că au în componența lor numele a două personaje biblice. Sensurile primei expresii „corabie legendară construită de Noe la îndemnul lui Dumnezeu pentru a supraviețui potopului; *fig.* îngrămădire eterogenă de oameni și de animale” sunt motivate de textul biblic: „Să intre în corabie din toate animalele, din toate târâtoarele, din toate fiarele și din tot trupul, câte două, parte bărbătească și parte femeiască, ca să rămână cu tine în viață” (Fac. 6:19). A doua expresie, *mărul lui Adam* „proeminență a cartilajului tiroidian vizibilă la bărbați; nodul gâtului, nodul gâtulejului”, nu se sprijină decât în parte pe textul biblic: „De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vredinc de dorit, pentru că dă știință, a luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el” (Fac. 3:6), ci pe o legendă parabolică potrivit căreia în momentul în care Adam mânca din fructul pe care i l-a dat Eva și-a adus aminte de porunca dată de Dumnezeu și ar fi încercat să oprească înghițitura strângându-se de gât ceea ce ar justifica această particularitate anatomică masculină (Olinescu 2004: 108). În română legenda parabolică a fost susținută de faptul că în limba populară substantivul *măr* are sensul de „umflătură” (*mărul gâtului*). În franceză expresia *La pomme d'Adam* este atestată încă din 1640, folosindu-se și varianta *le moreceau d'Adam* (Rey 1989: 956). În engleză expresia *Adam's appel* apare abia în 1774, iar forma din ebraică, indicată uneori ca sursă sigură și primordială a expresiei (Hristea 1968: 504) este de fapt o traducere sau o echivalare recentă în această limbă a modelului frazeologic amintit. Se pare că reprezentarea fructului oprit în numeroase tablouri sub forma unui măr s-a întemeiat pe omonimia lat. *malum* „măr”, *malum* „rău” din Biblia latină (Fouilloux 1998: 168).

Din perspectiva modului în care s-au format, în frazeologia românească, și desigur în a oricărei alte limbi, se pot distinge cel puțin trei aspecte referitoare la expresiile care sunt legate de receptarea textelor biblice, de fapt de felul în care comunitatea lingvistică respectivă a dezvoltat o viziune asupra acestora, întrucât „omul, în credințele și în lumea sa imaginară, este deseori victima idiomului pe care îl vorbește” (Baldinger 1973: 204): *expresii biblice propriu-zise*, care au o legătură evidentă cu textul canonizat al Bibliei, *expresii parabolice*, provenite din legende populare, credințe, superstiții și reprezentări de inspirație religioasă, derivate din textele biblice, și *expresii bisericesti* care fac referire la practici și dogme ale cultului creștin și care constituie terminologia de specialitate a domeniului respectiv.

<sup>1</sup> Formulele și clîșeele internaționale, concept creat și folosit în lingvistica exsovietică, preluat însă și de lingviști români, sunt de fapt expresii celebre răspândite în mai multe limbi de circulație internațională. Fără a intra în detalii, menționăm că în acest articol frazeologia este considerată dintr-o perspectivă interdisciplinară (v. Granger ed. 2008).

## 1. Expresii biblice

Cele mai sigure *expresii biblice* sunt cele care au aspectul unor citate mai mult sau mai puțin exacte din textul biblic. Receptarea unor citate biblice a fost favorizată se pare, pe de o parte de caracterul lor recurent, și, pe de altă parte de existența unor modele frazeologice sau paremiologice deja răspândite și consacrate în limba română. De exemplu formularea „Eu sunt Alfa și Omega” apare de trei ori în textul biblic (Apoc. 1:8, 21:6, 22:13) și este atestată ca expresie frazeologică (*a fi alfa și omega*) încă din secolul al XVIII-lea în cronică lui Ion Neculce cu sensul „a fi factorul esențial; a fi important” ( „El era alfa și omega atunci în țara Moldovei”, apud DA I, 113), fiind similară cu modelele frazeologice de felul *a fi cheia și lăcata* sau *a avea, a ține, avea pâinea și cuțitul*.

Modelul binar format dintr-o propoziție subordonată introdusă de un pronume sau adjectiv relativ urmată de o propoziție principală (*Cine împarte parte își face; Cui îi dai pe datorie nu-ți mai intră-n prăvălie / nu-l mai vezi în prăvălie; Cine cere nu pierie* etc.) este destul de bine reprezentat în frazeologia și paremiologia românească ceea ce a putut susține și asimilarea unor versete biblice cu această structură: „Cei ce scot sabia de sabie vor pieri” (Mat. 26:52), cf. expresia proverbială *cine scoate sabia de sabie va pieri* „cei care se comportă violent vor sfârși în mod violent”; „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei” (Ioan 8:7), cf. expresia proverbială *cel fără de păcat să arunce primul/ cel dintâi piatra* „a condamna, a pedepsi pe cineva știindu-se complet nevinovat în calitate de judecător”; „Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor: Celui ce va birui îi voi da să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu” (Apoc. 2:7); „Bună este sarea, dar dacă și sarea se va strica, cu ce va fi dreasă? Nici în pământ, nici în gunoi, nu este de folos, ci o aruncă afară. Cine are urechi de auzit să audă.” (Luc.14:34-35:), cf. expresia cu valoare pragmatică *cine are urechi de auzit să audă*, formulă prin care cel care vorbește atrage atenția ascultătorilor asupra înțelesului celor spuse.

Desigur, pe lângă aspectul de proverb, de maximă, de sentință sau numai de expresie cu diverse valori gramaticale, nu în ultimul rând, a contat semnificația morală și filozofico-teologică a citatelor respective și, în anumite cazuri, caracterul recurent al acestor formule:

*(A se purta, a lua pe cineva) cu duhul blândeții* „cu blândețe, cu bunăvoință”. Expresia s-a desprins din epistolele Sfântului Apostol Pavel, iar semnificația sa face referire la duhul bun al blândeții: „Ce voiți? Să vin la voi cu toiagul sau să vin cu dragoste și cu duhul blândeții?” (1 Cor. 4:21); „Fraților, chiar de va cădea un om în vreo greșală, voi cei duhovnicești îndreptați-l, pe unul ca acesta cu duhul blândeții, luând seama la tine însuși, ca să nu cazi și tu în ispită” (Gal. 6:1).

*Mulți chemați, dar puțini (sunt) aleși* „se spune despre un examen sau despre o selecție foarte riguroasă a candidaților” sau despre faptul că „nu toți care au anumite aptitudini reușesc să le și pună în valoare”. Expresia „Căci mulți sunt chemați, dar puțini (sunt) aleși” apare ca un fel de morală sau de concluzie în parabola celor poftiți la ospățul de nuntă (Mat. 22:1-14) dar și în parabola lucrătorilor în vie (Mat. 20:1-16),

*Omnul nu trăiește doar cu pâine* „omul nu are doar o existență materială, ci și o existență spirituală, hrănită de cuvântul lui Dumnezeu”. Acest proverb biblic este rostit de Moise, când le lămurește israeliților legea poruncită de Dumnezeu pentru ei: „Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoșteai și pe care nu o cunoșteau nici părinții tăi, ca să-ți arate că nu numai cu pâine trăiește omul, ci că omul trăiește și cu tot Cuvântul ce iese din gura Domnului” (Deut. 8: 3) și sub o formă asemănătoare și de Iisus atunci când este ispitit de diavol în pustie: „Și apropiindu-se, ispititorul a zis către El: De ești Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini. Iar El, răspunzând, a zis: „Scris este: Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mat. 4:3-4).

*A fi lup (îmbrăcat) în piele de oaie* „se spune despre o persoană fățarnică, vicleană, care își ascunde caracterul rău sub masca bunătății, a blândeții”. Expresia este de obicei legată de fabula lui Grigore Alexandrescu, *Lupul moralist*, dar originea ei este în cuvintele rostite de Iisus referitoare la profeții mincinoși: „Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori.” (Mat. 7:15).

Fară a fi citate propriu-zise, unele expresii fac referire sintetică la episoade biblice relativ ample, adevărate povestiri din care nu lipsesc personajele, firul epic și, uneori, dialogul. Se reține de această dată semnificația întâmplării sau a pildei respective care capătă din punct de vedere lingvistic expresia unei embleme, a unui titlu sugestiv. În timpul domniei regelui Saul s-a hotărât ca lupta de la Valea Stejarului dintre filistenii și israeliții să se poarte doar între doi reprezentanți ai celor două armate, Goliat din Gat, un luptător filistean care avea o statură înfricoșătoare, și păstorul David, cel mai mic dintre feciorii lui Iesei, un efraimit din Betleemul lui Iuda. Confruntarea în care David a reușit să-l doboare pe Goliat cu o simplă piatră aruncată cu praștia este descrisă cu lux de amănunte în 1Reg. 17: 47-49:

48. Iar după ce s-a ridicat filisteanul și a început a veni și a se apropia în întâmpinarea lui David, David a alergat cu grăbire spre rândurile oștirii în întâmpinarea filisteanului.

49. Și își vârî David mâna în traistă, luă de acolo o pietricică, o repezi cu praștia și lovi pe filistean în frunte, așa încât piatra se înfipse în fruntea lui și el căzu cu fața la pământ.

50. Așa a biruit David pe filistean, cu praștia și cu piatra, lovind pe filistean și ucigându-l; sabia nu se afla în mâna lui David.

Astfel *David și Goliat* a devenit expresia biblică referitoare la „o confruntare între forțe inegale în care contrar așteptărilor învinge cel defavorizat”. Așa au apărut și expresiile *a bea paharul, cupa până la fund* „a îndura până la capăt un supliciu” (Mat. 20: 22-23), *a-și duce crucea* „a-și accepta destinul” (Luc. 9:23 și Ioan 19:17), *sărutul lui Iuda* „semn de ipocrizie, de fățarnicie din partea unui trădător” (Mat. 26: 48-49), *a fi o mană cerească* „avantaj, belșug nesperat” (Ieși. 16:14), *a fi bunul samaritean, a face pe bunul samaritean* (Luc. 10:30-37), *a fi sărac ca Iov* (Iov 1:1-22) etc. care sintetizează episoade epice reținute de memoria colectivă.

## 2. Expresii parabolice

Așa cum există o literatură populară apocrifă sau parabolică, termen folosit, printre alții de Al. Piru, *Epistolia Maicii Domnului, Minunile sfântului Sisoe, Legenda Sfintei Vineri* etc., se poate admite și existența unei categorii a expresiilor parabolice care grupează construcții frazeologice cu conținut religios creștin care nu sunt însă legate din punctul de vedere al originii decât indirect de textele biblice canonizate. În principal este vorba de o literatură orală în care anumite teme biblice sunt prezentate într-o formă naivă, dar diferită de textul canonizat. Astfel, pe lângă legenda biblică a creării Evei din coasta lui Adam („Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam”, Fac. 2: 22), care a dat naștere expresiei *a fi din coasta lui Adam* „a fi om, ca toți urmașii lui Adam”, există și povestirea parabolică potrivit căreia Eva ar fi fost făcută dintr-o coadă de câine. Atunci când Dumnezeu l-a adormit pe Adam și i-a scos o coastă pentru a o face pe Eva, Diavolul, prefăcut în câine, a furat coasta și a început să o roadă. Dumnezeu și-a dat seama că a fost păcălit și, deși a alergat după câine pentru a-i lua coasta, a reușit doar să-l prindă de coadă care s-a rupt în mâna Sa. Înciudat, Dumnezeu a trântit de pământ coada cu care rămăsese în mână și a poruncit ca aceasta să se facă femeie. Povestirea parabolică este baza expresiilor *femeia, coasta dracului* sau, tot despre femei, *a avea o coastă de drac, a avea peri de drac* și chiar a proverbului *din coadă de câine nu se face sită de mătase* (Olinescu 2004: 105).

Expresia *bătaia e ruptă din rai* este motivată tot de o legendă populară potrivit căreia, după alungarea din rai, Adam a bătut-o pentru prima oară pe Eva, deoarece l-a îndemnat să încalce din nou porunca lui Dumnezeu de a cultiva doar o singură brazdă de grâu (Olinescu 2004:113). Motivul pactului cu diavolul se regăsește în legenda *Zăpisiul lui Adam* și este posibil să fi susținut expresia *a-și da, a-și vinde sufletul necuratului*.

Cele mai multe expresii parabolice sunt construite în jurul cuvintelor care simbolizează binele și răul, *Dumnezeu și dracu/ necuratul / satana* și au valoare denotativă, adică descriu acțiuni umane sau care presupun implicarea unor forțe divine benefice sau malefice: *a nu avea* sau *a fi fără niciun Dumnezeu* „a nu crede în nimic; a nu avea sau a fi fără niciun sens, nicio valoare, niciun gust”; *a lăsa (pe cineva) în plata sau în știrea lui Dumnezeu* „a lăsa (pe cineva) în pace sau la voia întâmplării”; *a fi dracul gol* sau *împielit* sau *a fi drac împielit* „a fi rău, afurisit; a fi isteț, poznaș; omul sau salba, poama dracului sau om al dracului „om rău, ticălos” dar și „om întreprinzător, descurcăreț”; *a se teme de ceva ca de dracul* sau *ca dracul de tămăie* „a se teme foarte tare de ceva”; *a se uita la cineva ca la dracul* „a se uita la cineva cu dușmănie sau cu frică”; *a băga (pe cineva) în draci* sau *în toți dracii* „a intimida, a înfricoșa (pe cineva); a face (pe cineva) să depună toate eforturile (de frică)”; *a trage pe dracul de coadă* „a fi foarte sărac, a o duce greu”; *a căuta pe dracul* „a intra singur într-o încurcătură, a-și provoca singur neplăceri”; *a da de sau peste dracul* sau *a vedea pe dracul* „a o păți”; *a face pe dracu-n patru* sau *a face și pe dracul* „a face tot posibilul, a încerca toate mijloacele de a face ceva”, *a fi slab ca dracul* „a fi foarte slab”, deoarece se crede că dracul are mult de lucru și nu se odihnește niciodată și de aceea e slab etc.

Și unele expresii parabolice pot avea valoare de proverb: *până la Dumnezeu te mănâncă sfînții* „referitor la dificultatea cu care se ajunge de obicei la o persoană sus-

pusă” sau *Dumnezeu îți dă, dar nu îți bagă și în traistă* „oricine poate fi favorizat de destin, dar fiecare trebuie să aibă grijă să profite de acest lucru”.

Alte expresii parabiblice cu structură asemănătoare au valoare de pragmateme, adică semnificația acestora poate fi înțeleasă doar în raport cu situația de comunicare la care se referă. Asemenea expresii sunt folosite ca formule de salut sau ca urări (*Dumnezeu te-a adus ! Mergi cu Dumnezeu ! Cu Dumnezeu înainte !*), pentru a întări o supoziție sau pentru a confirma adeziunea la o anumită acțiune (*Să te audă Dumnezeu ! Să dea Dumnezeu ! Parcă ți-a ieșit un sfânt din gură !*) sau ca formule de imprecuație care exprimă consternarea, dezaprobarea față de spusele sau faptele cuiva (*Ce Dumnezeu ! Pentru numele lui Dumnezeu ! Doamne Dumnezeule ! Dumnezeule mare !*).

În unele expresii parabiblice sunt folosite familiar, ironic și naiv unele nume proprii biblice: *Ce faci Adame ? Veniși Adame ?* formule de salut folosite la adresa unei persoane care nu a mai fost văzută de foarte mult timp; *neam, rudă de pe Adam* „rudă foarte îndepărtată”; *a se lipsi de ceva ca Adam de rai* „a fi lipsit de un lucru din vina sa”, aluzie la pedeapsa izgonirii din rai pe care a primit-o Adam împreună cu Eva ca urmare a încălcării interdicției de a mânca din fructul oprit.

Unele expresii parabiblice sunt calcuri frazeologice după modele din franceză: *în costumul lui Adam; în costumul Evei* „fără haine; nud” (după fr. *dans le costume d'Adam, d'Ève* sau *en costume d'Adam, d'Ève*), expresie glumeață și familiară care face referire la starea de nuditate a primilor oameni creați de Dumnezeu, Adam și Eva; *pieptănul lui Adam* (după fr. *le peigne d'Adam*) de asemenea o expresie glumeață care face aluzie la felul în care se presupune că se pieptăna Adam, trecându-și degetele prin păr, tot ca urmare a stării sale de nuditate”.

### 3. Expresii bisericești

În categoria expresiilor bisericești pot fi grupate construcțiile frazeologice specifice ritualului creștin ortodox, multe dintre ele fiind cunoscute și întrebuințate doar de preoți, alcătuind terminologia de specialitate a domniului creștin-ortodox (*Canonul Învierii, Rânduiala ceasurilor în Saptamana luminată, Rânduiala spălării picioarelor din Joia Mare, Glasul de rând, Sfânta Copie, Sfânta Treime* etc.) Contactul direct al credincioșilor cu rânduilele bisericești a făcut ca unele expresii să fie cunoscute și întrebuințate în mod curent: *a bate, a face mătănii, a da acatiste, a aprinde o lumânare pentru cineva, a ține (cuiva) lumânarea* „a veghea pe cineva în momentul morții (ținându-i lumânarea aprinsă)”, *a-și mărturise păcatele, a se lepăda de satana* etc. De multe ori aceste expresii au căpătat sensuri deviate care nu se mai referă strict la descrierea ritualului respectiv: *a ști, a spune ca pe Tatăl nostru* „a cunoaște foarte bine, la perfecțiune”, *a-și face cruce* „a se minuna, a se mira tare” (de aici sensul „a se minuna” al verbului *a se cruci*), *a-și face cruce cu limba* „a-și exprima mirarea sau dezaprobarea fără a o arăta în mod vizibil”, *a trage cuiva clopotele* „a face curte unei femei; a divulga un secret”, *a bate toaca* „a face public un secret”, *a purta (sau a ține cuiva) sâmbetele* „a dușmăni, a pizmui, a urî pe cineva; a purta (cuiva) un gând rău, a căuta să facă rău cuiva”; *a vorbi, a cânta pe glasul al optulea* „a avea vocea răgușită, baritonă” etc.



Desigur, textul Bibliei nu a fost reflectat mecanic în frazeologie, în sensul că anumite versete sau frânturi de versete, episoade biblice sau chiar personaje s-au impus cu necesitate, de la sine ca bază a unor expresii sau proverbe. Dincolo de anumite aspecte comune, fiecare popor și fiecare cultură au avut o modalitate specifică de receptare a Bibliei în frazeologie în sensul dezvoltării unei percepții proprii a faptelor și întâmplărilor relatate în textele biblice. Românii au reținut că în timpul judecării și condamnării Sale, Iisus a fost trimis *de la Ana la Caiafa*, în timp ce francezii au considerat că de fapt Iisus a fost purtat de la Caiafa la Pilat, fr. *renvoyer de Caïphe à Pilate*, (TLF<sub>i</sub>, s.v. *renvoyer*). De asemenea, românii au asociat afectarea evlaviei, a pocăinței cu episodul în care femeile mironosițe au venit venind după o zi de la răstignirea lui Iisus la mormântul Său pentru a-I unge trupul cu mir. Din cauza terminației (cf. suf. *-iță* din *copiliță*, *ștregăriță* etc.), *mironosiță* a pierdut legătura cu familia etimologică a substantivului *mir* (vsl. *miro* „untdelemn parfumat și sfințit”), dar și a verbului „*nosit*”, „a purta” deprecindu-și astfel sensul în expresia *a face pe mironosița*. În schimb, francezii au asociat afectarea evlaviei, a pocăinței și plânsul excesiv cu episodul în care o femeie păcătoasă udă cu lacrimile sale picioarele lui Iisus și I le șterge apoi cu părul său (Luca, 7, 37 – 38) dezvoltând expresia, abandonată de franceza modernă, *faire la Madeleine* (Rey 1989: 722).

Lucrările lexicografice ar trebui să utilizeze sigla *bibl*=*biblic* făcând însă delimitările care se impun de la o expresie la alta.

## Bibliografie

### A. Sigle

BIBL. 1994 = *Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, 1994. (<http://www.bibliaortodoxa.ro/carte>).

CADE = I. A. Candrea și Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, Editura Cartea Românească, București, 1926 – 1931.

DEX<sub>2</sub> = DEX<sub>2</sub> = *Dicționarul explicativ al limbii române*. Ediția a II-a, București, 1996.

DLR = *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică în 19 vol., Editura Academiei Române, București,

TLF<sub>i</sub> = *Trésor de la langue française informatisé*, <http://atilf.atilf.fr/>.

### B. Literatură secundară

Baldinger 1973: Kurt Baldinger, *À propos de l'influence de la langue sur la pensée. Etymologie populaire et changement sémantique parallèle*, în „Revue de linguistique romane”, Tome 37, 1973, pp. 241-273.

Berg 1996: I. Berg, *Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Editura Saeculum I. O., Editura Vestala, București, 1996.

Bologne 1991: Jean Claude Bologne, *Les allusions bibliques. Dictionnaire commenté des expressions d'origine biblique*, Larousse, Paris, 1991.

- Fouilloux 1998: Danielle Fouilloux et al., *Dicționar cultural al Bibliei*, București, Editura Nemira, 1998.
- Granger (ed.) 2008: *Phraseology: an interdisciplinary perspective*, edited by Sylviane Granger and Fanny Meunier, John Benjamins Publishing House Company, Amsterdam, 2008.
- Groza 2012: Groza, Liviu, *Probleme de frazeologie. Studii. Articole. Note*, București, Editura Universității din București, 2012.
- Hristea 1968: Theodor Hristea, *Probleme de etimologie*, Editura Științifică, București, 1968.
- Dumistrăcel 2001: Stelian Dumistrăcel, *Până-n pânzele albe: expresii românești. Biografii – motivații*. Ediția a II-a, revăzută și augmentată, Institutul European, Iași, 2001.
- Ivăniș-Frențiu 2001: Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii. Limba română ca limbă liturgică*, Editura Anastasia, București 2001.
- Negreanu 1983: Consatntin Negreanu, *Structura proverbelor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Olinescu 2004: Olinescu, Marcel, *Mitologie românească*, Editura Saeculum Vizual, București, 2004.
- Papin 1989: Yves D. Papin, *Les expressions bibliques et mythologiques*, Ed. Belin, Paris, 1989.
- Rey 1989: Alain Rey & Sophie Chantreau, *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, 1989.
- Stanciu-Istrate 2006: Maria Stanciu-Istrate, *Calcul lingvistic în limba română*, Editura Academiei Române, București 2006.
- Teleoacă 2005: Dana-Luminița Teleoacă, *Terminologia religioasă creștină în limba română*, Editura Academiei, București, 2005.

## ONE COLOPHON IN OLD GEORGIAN TRANSLATIONS OF THE GOSPELS

EKA KVIRKVELIA

Tbilisi State University, Georgia

*eka.kvirkvelia@tsu.ge*

**Abstract:** 24<sup>th</sup> chapter, 36<sup>th</sup> verse from the Gospel of Matthew bears the following: “But of that day and hour knoweth no one, not even the angels of heaven, *neither the Son*, but the Father only”. Words “neither the son” are omitted in the major Greek Gospels and several Georgian Manuscripts of the Athonic version. Manuscript Ath.62 has a note along those words: “These words were not written in the three Gospels, neither did I” (according to some Manuscripts we have “three Greek Gospels”). In our opinion, at first, the words “neither the son” were omitted in the Greek Gospels (also the Syrian) for the reasons of heresy. Presumably, due to the Greek influence this remark was erased in the Athonic recension.

**Keywords:** Gospel, Manuscript, Heresy, Georgian

The old Georgian Gospels manuscripts usually have a lot of attachments – metatexts (a text about a text) written about the content and purpose of this holy book, for instance: the colophons of a rewriter, a translator or an editor; the definitions written on the margins; the remarks of a liturgical and exegetic character; inscriptions for readers, marginal notes and other secondary elements. The goal of our Article is to observe one colophon preserved in MS of Athonic collection (Ath. 62) and to show its importance in textual criticism.

First of all, we’ll briefly introduce all types of Georgian Gospel text. According to the last results of the textual researches, it is determinate that there were three types of Georgian Gospel text up to the seventh century:

1. **Adyshian** (It is represented in the Adyshi Gospel manuscript of 897 year, in the khanmeti fragments of palimpsest (A89-844, VII century) and in Khanmeti palimpsest N4 kept in the National Central of Manuscript, Tbilisi, Georgia);

2. **Pre-Athonic**, which is preserved in about 40 full and fragment manuscripts, specifically in manuscripts of Opiza (913), Jrutchi (936), Parkhali (973), Berta (889) and in the most of manuscripts of the X-XI centuries. This type of texts was very distributed in the Georgian Orthodox Church up to XI century;

3. **Eclectic recension**, it is a mixture of Adyshian and Pre-Athonic text types (this recension is represented in Tviberi Gospel).

All above mentioned texts also appear in the readings of khanmeti lectionaries (khanmeti lectionary of Graz, khanmeti lectionary of Vienna and Svanetian khanmeti lectionary).

4. The final **Athonic recension** of Georgian Gospel was formed in the middle of the XI century by Giorgi Athonic (1009-1065). It is known that **Giorgi Athonic**, with the purpose of getting the Georgian translation closer to the Greek original, edited the text of the Gospel three times. This recension preserves in most of Georgian manuscripts, about 200 of them. Just like Byzantine text type which also appears in large majority of Greek manuscripts.

As we mentioned above, the colophon we are interested in is preserved in the MS of Athonic collection (Ath. 62), which dates back to the 11th century. It is kept in the collection of the manuscripts at Iveron Monastery on Mountain Athos, but the photocopy and microfilm with number Ath. 62 are kept at the National Centre of Manuscripts in Tbilisi (Georgia). Our discussion is based only on the photocopy. As you know, it is complicated to research the manuscript according to the photocopy. In spite of this fact, after closer examination of the manuscript it has been revealed that two people were working on it, a rewriter and an editor. The editor corrected the main text according to Athonic type of text. The main text follows of Pre-Athonic type<sup>1</sup>.

Exactly in this MS (Ath. 62), we have noticed one colophon written through the Chapter 24th, Verse 36th of Matthew Gospel (“But of that day and hour knoweth no one, not even the angels of heaven, neither the Son, but the Father only”<sup>2</sup> (Mat.: 24-36) by the hand of editor: “These words were not written in the three Greek Gospels, neither did I”. Under these words the rewriter meant syntagm “neither the Son”. Why were these words removed from the Gospel text? – This is a subject of dispute (below we will see that these words were removed from the majority of the Gospels MSS). Why did the Georgian editor mention this absence so specifically?

We tried to search many Georgian Gospel MSS to find out in which of them was the syntagm “neither the Son” kept, and in which of them it was erased. In this table there is a result of our research, all of which MSS contain the Athonic text type.

“neither the Son” is kept	“neither the Son” is omitted
Ath. 62 (edited text), XI century	Ath. 62 (main text), XI century
Gelati Gospel, XI-XII centuries	Vani Gospel, XII-XIII centuries
Labskaldi Gospel, XII-XIII centuries	Echmiadzini I Gospel, XII-XIII centuries
Sin-19, 1074	Q 883, XII-XIII centuries
Sin.Geo.N.12, 1075	Kaliposi Gospel, XIII century
Jer-93, XII century	Artvini Gospel, XI-XII centuries
Jer.-122, XIII-XIV centuries	H 2070, XI-XII centuries (neither remark)

<sup>1</sup> About main and secondary text type of MS Ath. 62 see Article: “Codicotextual Analysis of the Gospel Manuscript (Ath.62) from Oshki on the example of Matthew’s Gospel”, Electronic bilingual scholarly peer-reviewed journal *Spekali*, 2011, III, <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/en/article/viewArticle/3/27/>

<sup>2</sup> Mark 13-32 contains the same content: “But of that day or that hour no one knows, not even the angels in heaven, nor the Son, but only the Father”.

Jer.-103, XIII century	H 1782, XII-XIII centuries (neither remark)
Kutaisi-74 XII-XIII centuries	S 2546, XVIII centuries (neither remark)
Kutaisi-75 XII-XIII centuries	Jer.-49, XI century
Kutaisi-182 XII-XIII centuries	Jer.-153, XII century
Kutaisi-145 XIII-XIV centuries	Jer.-102, XII-XIV centuries

There are about 200 MSS containing Athonic type of texts, as we have mentioned above. Unfortunately, we didn't have possibility to check all of them. In all MSS where the Gospel text of Pre-Athonic type are preserved, this phrase of "neither the Son" also exists.

What happened in the Greek MSS of the Gospel? There is the same diversity as in Georgian ones. In the MSS of previous time these words have not been removed, for example, in the MSS of IV, V, VI and sometimes in X, XI centuries (perhaps rewrites of these MSS have copied them from the origins of early periods), whereas from the MSS of IX, X, XI, XII, XIII centuries, "οὐδὲ ὁ υἱός" is omitted<sup>3</sup>.

In this table, Greek MS are grouped according to the type in which the syntagm "neither the Son" is kept, or omitted.

Mat.: 24-36: "Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος"	
"οὐδὲ ὁ υἱός" consists	"οὐδὲ ὁ υἱός" is omitted
B – Rome: Vaticanus (IV)	ℵ <sup>c</sup> – London: Sinaiticus (IV) (corrector)
D–Paris: Bezae Cantabrigiensis (V-VI)	℞ ("Family") – E (Basel VIII), F (Utrecht IX), G (Dresden: Boernerianus IX), H (Hamburg and Cambridge IX), S (London VI), Y (Cambridge IX), Ω (Athos IX).
ℵ* – London: Sinaiticus (IV) (original text)	K – Paris (IX)
Θ – Tiflis: Koridethi (IX)	L – Paris: Regius (VIII)
f <sup>13</sup> ("Family") - 124 (Vienna XI), 788 (Athens XI), 1346 (Jerusalem X, XI).	Δ - St. Gall (IX)
28 – Paris (XI)	Π* – St. Petersburg and Oxford (X) (original text) Π <sup>c</sup> – St. Petersburg and Oxford (X) (corrector)

<sup>3</sup> For research Greek MSS we have used critical edition: *New Testament Greek Manuscripts, Matthew*, edited by Reuben J. Swanson, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1995.

<i>f</i> <sup>1</sup> (“Family”) – 1 (Basle XII), 118 (Oxford XIII), 1582 <sup>c</sup> (Mt. Athos X, corrector).
33 – Paris (IX)
700 – London (XI)
1424 – Maywood, III (IX, X)
565 – Leningrad (IX)
2 – Basle (XII)
69 – ( <i>f</i> <sup>13</sup> ) Leicester (XV)
157 – Rome (XII)
579 – Paris (XIII)
1071 – Mt. Athos (XII)
M – Paris (IX)
U – Venice (IX)
W – Washington: Freer Gospel (V)

As we see, in the majority of Greek Gospels “οὐδὲ ὁ υἱός” is omitted. According to the table of Greek MSS, there are two Gospels of early time where “οὐδὲ ὁ υἱός” is missing: W – Washington: Freer Gospel (V) and L – Paris: Regius (VIII). It is interesting to see if this syntagm appears in Armenian and Syrian texts<sup>4</sup>. In the MMS of fifth century (arm – Künzle edition 1984; Zohrab edition 1805) the syntagm “οὐδὲ ὁ υἱός” is omitted. From the four Syrian MSS, the syntagm “οὐδὲ ὁ υἱός” is preserved in Palestian MS of sixth century (syr<sup>pal</sup>), but in three of them it is omitted (syr<sup>s</sup> – Sinaitic III-IV centuries, syr<sup>p</sup> – Peshitta I half of V century, syr<sup>h</sup> – Harklensis 616). These MSS are dated back to the III-V cc. We think that the discussion about “οὐδὲ ὁ υἱός” has started earlier. What was the real reason to erase these words from the Matthew Gospel first in Greek, Syrian and later in Georgian Gospels, and why it is especially mentioned in the colophon?

The exegetic explaining of this verse answered this question. In the first centuries of the Christianity, the heretics had made a erroneous interpretation. According to Orthodox Faith, Jesus Christ is one of the three Hypostasis. God became a man with a human and divine nature, fully God and fully man, having all of the human feature, except Sin. Accordingly, Jesus Christ, as he has a divine nature, knows about the time of Second Coming. But why is it mentioned in the Testament that about the time of the Second Coming knows neither the Son? St. John Chrysostom, explaining 36th verse of 24th chapter of Matthew Gospel (“But of that day and hour knoweth no one,

<sup>4</sup> For research Armenian and Syrian MSS we have used critical edition: *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, Barbara Aland and Kurt Aland (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

not even the angels of heaven, *neither the Son*, but the Father only” (Mat.: 24-36), has said that these words (“neither the Son”) became an argument for a false teaching. He clarifies: Disciples of Christ wanted to know about time of the Second Coming, but Christ said that not even the angels of heaven know about it and added “neither the Son”, as to not being troubled with the additional questions. But if he would say: I won’t tell you about it, Disciples would be worried. Jesus Christ did not introduce them to this notion not because he had not known it, but because it was not the time for people to know more about the Second Coming<sup>5</sup>.

According to the opinion of Prof. Edisher Tchelidze<sup>6</sup>, there were two heretic understandings of this verse: Arianic and Nestorianic: Arianism was theologically teaching that the Son really does not know about the Second Coming with his *divine* nature. So, he is not naturally God (because God Knows everything), but Creature (because it is exactly the Creature’s feature not to know what will happen in the future). According to Nestorianic teaching, the Son really does not know about the Second Coming with his human nature. Therefore, as one person cannot know, or does not know anything at the same time, we are dealing as such with not one figure, but two, not one Son, but two. One of him, the Son of God, knows about the Second Coming (with his divine nature), and the second, the Son of man, Jesus Christ, does not (with his human nature). It means that the Son of God had never become a God but as a figure, as the Second Person of the Holy Trinity only joined to man, to Jesus Christ.

It is not our purpose to hold polemic about this issue. Our goal is to show the role of colophon in the understanding of holy Testament text and in textual criticism.

To our opinion, holy fathers of the church had erased the words “neither the Son” from the Gospel to avoid the heretic teachings. Georgians shared Greek practice. Presumably, due to the Greek influence, this remark was erased in Athonic recension. We think that this may be one explanation of the reason why in some Georgian and Greek MSS, the words “οὐδὲ ὁ υἱός” are preserved, and in some of them they are omitted.

### **Bibliography:**

- Edisher Tchelidze, *Who brings the Anxiety and heretic teachings in Georgian Apostolic Church?*, Tbilisi, 2004.
- New Testament Greek Manuscripts, Matthew*, edited by Reuben J. Swanson, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1995.
- St. John Chrysostom, *Commentary on the Gospel of St. Matthew*, translated in Georgian by Ekvtime Mtatsmindeli, III, Tbilisi, 1998.
- The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, Barbara Aland and Kurt Aland (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

---

<sup>5</sup> St. John Chrysostom, *Commentary on the Gospel of St. Matthew*, translated in Georgian by Ekvtime Mtatsmindeli, III, Tbilisi, 1998, 324-327.

<sup>6</sup> Edisher Tchelidze, *Who brings the Anxiety and heretic teachings in Georgian Apostolic Church?*, Tbilisi, 2004, 14.





## EU, EL, NOI – VOCI ÎN GRĂDINA CUNOAȘTERII. UN COMENTARIU DESPRE *FACEREA*, 2, 1 – 3, 24\*

SILVIU LUPAȘCU

Universitatea Dunărea de Jos, Galați

*slupascu@yahoo.com*

**Summary:** The hidden realm of the Garden, the paradisiacal reality surrounded by a fence, is the place where the human being sins in order to acquire knowledge or receives the divine gift of truthful knowledge. The different narrative orchestrations of this myth testify about its privileged position in judaism, gnosticism and islam, about its continuous need to reelaborate, rememorate, meditate and amplify, within the framework of the Abrahamic religious traditions, the founding story concerning the fall into sinfulness and knowledge, as well as the theandric ideal of rising through knowledge. The stratum of the initial narratives included in the Written Laws (*Torah*, *Khirbet Qumran Library*, *Qur'an*) is followed and completed by the exegetical stratum included in the Oral Laws (*Talmud*, *Abadiths*), and by the stratum of mystical theology, included in the mystical books (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawi*).

**Key-words:** *Genesis*, 2, 1 – 3, 24; *Zend-Avesta*, *pari-daeza*, *paridaida*; *Khirbet Qumran Library*; *Nag Hammadi Library*; *Talmud Bavli*; *Sefer ha-Zohar*, *Qur'an*; *Al-Abadiths*; Jalāl-ud-dīn Rūmī; *Mathnawi*.

În Iranul antic, al mezilor aflați sub domnia lui Cyaxares sau Uvaxštra și perșilor din perioada Ahemenizilor (sec. VII – IV î. H.), două cuvinte erau întrebuințate pentru „paradis”: *pari-daeza* în medă și *paridaida* în persana veche. Cel dintâi a fost adoptat ulterior de babilonieni (*pardesu*), evrei (*prdes*) și greci (*paradeisos*), iar cel de al doilea a fost transferat în elamită (*partetas*), utilizată ca limbă de cancelarie în Persepolis până în jurul anului 460 î. H. *Pari-daeza* înseamnă ‘incintă’, ‘împrejmuire’, ‘loc închis’ sau ‘loc îngădit’, sens implicat de *pari* ‘în jurul’ și *daeza* ‘zid’. Concomitent cu înțelesul religios de ‘grădină a zeilor’ sau ‘grădină a lui Dumnezeu’, *pari-daeza*, *paridaida* și variantele tardive au o multitudine de înțelesuri profane, legate de noțiunea de spațiu vegetal privilegiat: ‘livadă; vie; depozit de grâne; parc care conține mulți copaci, alei pentru plimbare, pavilioane și surse de apă; parc regal sau parc imperial, aflat în imediata vecinătate a palatului monarhului; parc destinat acțiunilor cinegetice săvârșite de monarh și curteni, unde copacii coexistă cu animalele sălbatice, iar experiența vânătorii este trăită ca simulacru al războiului; grădină cu pavilioane și locuri umbroase, menită plăcerilor erotice’. *Pari-daeza* a supraviețuit până în epoca târzie a stabilirii textului din

---

\* I, he, us – voices in the garden of knowledge. A commentary on *Genesis*, 2, 1 – 3, 24.

*Zend-Avesta* (sec. IV d. H.), forma medă este menționată în *Videvdad*, 3, 18 (Bremmer 1999: 1-20).

În *Vechiul Testament, Fac.*, 2, 10-14, focalizează imagologia paradisiacă asupra Edenului, grădinii și râului primordial, care se ramifică în alte patru râuri:

„Și din Eden ieșea un râu, care uda raiul, iar de acolo se împărțea în patru brațe. Numele unuia era Fison. Acesta înconjură toată țara Havila, în care se află aur. (...) Numele râului al doilea este Gihon. Acesta înconjură toată țara Cuș. Numele râului al treilea este Tigru. Acesta curge prin fața Asiriei. Iar râul al patrulea este Eufratul”.

În opinia lui Ed Noort, scribul biblic care a redactat descrierea paradisiului a folosit argumente geografice pentru a reconstrui la nivel textual realitatea necunoscută, mitologică, a paradisiului. Edenul, grădina raiului și râul primordial se situează în planul realității reale sau realității nevăzute a paradisiului. Fison și Gihon, primele două ramificații ale râului primordial, aparțin unui spațiu nedeterminat, aflat la frontiera dintre împărăția văzută și împărăția nevăzută, aparent localizabil, totuși imposibil de localizat: Armenia sau Arabia, Egipt sau Palestina, Golful Persic sau India (Noort 1999: 21-36). Cele două prezențe acvatice intermediare realizează coeziunea planului narativ care sub-tinde continuitatea imagologiei biblice între Eden și materialitatea geografică a Tigrului și Eufratului, între lumea văzută a creației și lumea nevăzută a împărăției lui Dumnezeu. Profetul, misticul sau sfântul care vede și parcurge calea spirituală dintre *gan Eden* și apele Tigrului-Eufratului este înzestrat cu puterea și harul de a înțelege continuitatea dintre lumea nevăzută și lumea văzută. Cititorul nedesăvârșit al textului biblic pornește de la certitudinea geografică a Tigrului-Eufratului și își imaginează nevăzutul, fără a trăi experiența realității reale, atunci când calea sa se sfârșește dinaintea zidurilor care împrejmuiesc „spațiul închis”.

În universul religios al tradițiilor abrahamice, există multiple ipostaze ale relației dintre „om”, „cunoaștere”, „Dumnezeu”. Fragmentul narativ din *Fac.* despre căderea adamică în păcat acordă o poziție de prim-plan pomului cunoașterii binelui și râului, care se află în mijlocul grădinii din Eden, împreună cu pomul vieții. Însușirea cunoașterii de către ființele omenești reprezintă o transgresiune a limitelor umanității, a măsurii viului omenesc, așa cum au fost acestea fixate de voința divină în momentul creației omului din „țărână din pământ” și „suflare de viață”. Prin cuvinte misterioase, vocea lui Dumnezeu pedepsește, în *gan Eden*, noua identitate adamică, rezultată din alterarea, remodelarea sau reconfigurarea creației inițiale, „după chipul și după asemănarea Noastră”, în urma apropierii necuvenite a cunoașterii binelui și râului: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul (*Fac.*, 1, 26 – 3, 22)”.

Prin urmare, deși omul fusese creat „după chipul și după asemănarea Noastră”, el nu devine „ca unul dintre Noi” decât după ce își însușește în mod abuziv cunoașterea binelui și râului, după căderea în păcat. Cunoașterea binelui și râului nu este damnabilă în sine. În calitate de atribut divin, ea organizează economia teocratică a creației. Transferată în planul umanității edenice, ea determină căderea în păcat. Menționarea pomului cunoașterii binelui și râului în mijlocul grădinii raiului presupune originea și existența râului, în cadrul creației sau în afara creației, fără a le explica, fără a le elucida. Cu alte cuvinte, dacă neantul abhoră cunoașterea, atunci cunoașterea presupune

existența obiectului cunoașterii, iar cunoașterea binelui și răului presupune existența binelui și răului. În acest paradox aparent al textului biblic rezidă deosebirea dintre cele două feluri de cunoaștere definatorii pentru viața omenească, pentru destinul pecabil sau destinul redemptor al ființelor omenești: cunoașterea omenească a binelui și răului ca înțelegere de sine și revelație a nudității trupești, ca tentativă prea-omenească de a anula raportul de inferioritate care separă ființa adamică plămădită din țărână și duh de Ființa Divină creatoare; cunoașterea Dumnezeului de către om, cunoașterea de Dumnezeu a omului, ca efort prin care omul se leapădă de sine, de umanitate, de lume, în încercarea de a anihila cunoașterea omenească a binelui și răului, de a se reîntoarce în Eden și a se îndumnezei prin *unio mystica*, de a realiza metamorfoza ființei omenești în ființă teandrică. Un *tanna* din perioada inter-testamentară ar fi rezolvat, poate, coliziunea hermeneutică dintre *Fac.* 1, 26 și 3, 22 prin invocarea versetului 2, 3 din *1 Reg.*, un fragment din *Cântarea Anei*: „Domnul este Dumnezeul a toată cunoștința”.

În două dintre textele de la Khirbet Qumran, care sunt parafraze sau rescrieri succinte ale narațiunii biblice despre Eden și creația-căderea lui Adam, s-a păstrat o altă versiune despre dobândirea cunoașterii de către părintele familiei omenești: cunoașterea nu este însușită de om prin cădere în păcat, ci îi este dăruită omului de Dumnezeu (Tigheelaar 1999: 52-54). Nu este vorba despre rodul pomului cunoașterii binelui și răului, care nu este menționat în rescrierile qumranice, ci despre o cunoaștere insuflată sau octroiată asupra ființei adamice de către Ființa Divină. Dobândirea acestei cunoașteri nu este un păcat, ci o expresie a supunerii omului față de voința lui Dumnezeu. 4Q305 sau *4QMeditație asupra creației C*, col. ii, conține în linia a doua o propoziție despre El (Dumnezeu), Adam și cunoaștere: „El (Dumnezeu) a dat lui Adam cunoaștere (DJD 1997, vol. XX, p. 156-157, pl. XIII)”. Totodată, 4Q504 sau *4QDibre Hamme'orot, Cuvinte ale luminătorilor (a)*, frag. 8 recto, se referă în liniile 4-5 la insuflarea cunoașterii asupra lui Adam, împreună cu „suflarea de viață” prin care Dumnezeu a preschimbat țărâna în ființă omenească: „Pe Adam, tatăl nostru, Tu l-ai plămădit după imaginea gloriei Tale. (...) Suflarea de viață Tu ai suflat în nara sa și înțelegere și cunoaștere (DJD 1982, vol. VII, p. 137-168, pl. XLIX-LIII)”.

În *Biblioteca de la Nag Hammadi* sau *Nag Hammadi Codex*, în *Apocryphon-ul lui Ioan* (19, 15 – 24, 16), se află o rescriere gnostică a fragmentului vetero-testamentar despre Adam, Eva, pomul vieții, pomul cunoașterii binelui și răului, datată, cu aproximație, la jumătatea secolului al II-lea d. H.. Proporțiile bine-rău sunt răsturnate spectaculos, în cheia modului gnostic de explicare a originii și prezenței răului în univers: creatorul lui Adam este *Ialdabaoth*, Demiurgul cel rău și stăpânul arhonților. În scena suflării de viață, duhul suflat este bun, deoarece provine de la mama celestă, *Barbelo*, deși este suflat de Demiurgul cel rău. Acest paradox al facerii omului în creuzetul binelui și răului sau al răului limitat de puterea binelui, are drept rezultat crearea omului ca ființă care aparține, la nivel ideal, sferei binelui, dar care este totodată întemnițată în sfera răului și trebuie, prin urmare, să înfrunte și să învingă puterile răului, cu ajutorul Dumnezeului bun și îndepărtat, pentru a se putea salva și a accede în spațiul pur al binelui celest. Deși *Ialdabaoth* dorește să facă o ființă asemenea sieși, binele divin îl învâluie pe om sub protecția sa, „trupul s-a mișcat și a câștigat putere și era luminos”.

Dumnezeul cel bun, numit „Cel binecuvântat” sau „Viață”, îi trimite în ajutor lui Adam „luminoasa *Epinoia*, înțelegere”, care emană din Dumnezeu și devine deopotrivă esența ascunsă a ființei omenești și esența pomului cunoașterii binelui și răului. În această calitate, *Epinoia* asistă tribulațiile lui *Adam* și îl învață misterul coborârii seminței sale din binele divin, precum și calea ascensiunii sale în împărăția celestă, o cale unică, a coborârii inițiale și urcării mântuitoare. În mijlocul paradisului guvernat de *Ialdabaoth* și arhonți, pomul vieții este o întruchipare a răului cosmic și a viului celest rău, care-i animă pe arhonți, este un simbol al morții, întunericii, desfrânării și lepădării de Dumnezeu cel bun, iar pomul cunoașterii binelui și răului este o întrupare a „luminoasei *Epinoia*”, pe care arhonții nu o percep. Prin urmare, atunci când Adam și Eva mănâncă din fructul pomului cunoașterii binelui și răului, ei se revoltă împotriva tiraniei arhonților și a lui *Ialdabaoth*, sunt treziți de chemarea adevăratei cunoașteri și înțelegeri de sine, activează „luminoasa *Epinoia*” ascunsă în propriul sine, care reintră astfel în comuniune cu „luminoasa *Epinoia*” din pomul cunoașterii și din Ființa Dumnezeului bun: „Și prin ea, ei au gustat Cunoașterea desăvârșită. Am apărut sub forma unui vultur pe pomul cunoașterii, care este *Epinoia* dintru preștiința luminii pure, pentru ca să-i învăț și să-i trezesc din adâncimea somnului”. Drept pedeapsă, Demiurgul cel rău îi alungă pe oameni din paradis și îi constrânge să procreeze, pentru ca semințele de lumină căzute pradă împărăției întunericii să fie împărțite în trupurile descendenților lor, iar readucerea lor în împărăția luminii pure să fie mai greu de realizat (NHC 1988, II, 1, III, 1, IV, 1, BG 8502, 2, p. 116-118; Rudolph 1987: 102-106).

Printr-un comentariu spectaculos, *Talmud Bavlî, Sanbedrin*, 38 b, situează *Fac.*, 1, 26, în contextul dialogului dintre Dumnezeu și ierarhiile angelice. După ce a hotărât crearea lui Adam, însă înainte de a-l crea, Dumnezeu creează un grup de îngeri slujitori, pe care îi consultă cu privire la facerea omului: „Sunteți de părere să facem om după chipul și asemănarea Noastră?”. Îngerii răspund printr-o întrebare: „Suveran al lumii, care vor fi acțiunile omului?”. „Omul va săvârși lucrurile acestea și lucrurile acestea”, le răspunde Cel Sfânt. Atunci îngerii citează *Ps.* 8, 4: „Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?”. Nemulțumit, *Elohyim* îndreaptă spre îngeri degetul cel mic și îi arde. Lucrurile se repetă cu al doilea grup de îngeri slujitori, iar îngerii din al treilea grup declară cu supunere și resemnare: „Suveran al lumii, oare ce au obținut primii îngeri care au vorbit dinaintea ta? Lumea întreagă este a Ta: prin urmare, fă tot ceea ce dorești în lumea Ta”. Mai târziu, în vremea generației Potopului și în epoca Turnului Babel, când oamenii săvârșeau multe acțiuni păcătoase, îngerii s-au adresat lui Dumnezeu: „Suveran al lumii, oare primii îngeri nu au avut dreptate?”. Drept răspuns, *Elohyim* citează *Isaia*, 46, 4: „Până la bătrânețea voastră, Eu sunt același, până la adâncile voastre căruntețe, Eu vă voi ocroti (*Ein Yaakov* 1982, p. 1029-1030)”.

Fragmentul talmudic are drept fundal înglobarea întregului creației și a destinului adamic în Prezența atotcunoscătoare a Ființei Divine. Dumnezeu cunoaște căderea lui Adam în păcat și păcatele seminței omenești, înainte ca omul să fi fost creat. În *gan Eden*, Adam se bucura de privilegiul intimității cu Prezența Divină, dar prin însușirea cunoașterii binelui și răului, prin cădere în păcat, a încercat să se înalțe până la Ființa

Divină și a fost alungat din grădina paradisiacă a Prezenței, a pierdut fericirea și libertatea primordială de a fi viu după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Atotcunoașterea lui Dumnezeu nu anulează liberul arbitru adamic, de vreme ce Dumnezeu cunoaște din eternitate cum va acționa Adam, cum vor acționa oamenii, atunci când își vor folosi liberul arbitru, pentru a se defini și a se redefini pe sine, în diferite circumstanțe pământești. Îngerii cunosc, la rândul lor, conduita peccabilă a omului, înainte de contopirea țărâni și duhului. Nu Dumnezeu îl oprește pe om să păcătuiască, ci voința omenească însăși, dacă este îndreptată spre nepăcățuire, deși Prezența atotcunoscătoare a Ființei Divine știe dinainte de facerea omului dacă omul va păcătui sau nu va păcătui. Prin dinamica liberului arbitru, voința omenească desăvârșită tinde asimptotic spre voința divină. În punctele de proximitate și neîntâlnire a traiectoriei voliționale omenești și traiectoriei voliționale dumnezeiești, omul se bucură de harul înțelegerii omenești a lui Dumnezeu, de harul cunoașterii omenești a lui Dumnezeu, o cunoaștere adevărată și pură, care nu este însușirea necuvenită a cunoașterii binelui și răului, ci un dar divin, pe care Dumnezeu îl încredințează omului.

În continuarea straturilor exegetice conținute în textele de la Khirbet Qumran și în *Talmudul babilonian*, *Sefer ha-Zohar* construiește o perspectivă sefirotică de abordare a versetului biblic despre pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului (*Fac.*, 2, 9), în cadrul Kabalei primare. *Zohar* III, 239 a – 239 b, denumeste *Binah* drept „locul de sus” sau „lumea ce va să vină”, din care crește *Tiferet* sau pomul vieții, care este prețuit și onorat mai mult decât toți ceilalți copaci din grădina arborelui sefirotic, deoarece în el rezidă misterul credinței, de care depinde caracterul unitar și coeziunea structurii sefirotice a creației. În această accepțiune, pomul vieții este totodată pom al *Torei* și este întotdeauna îngrijit de Dumnezeu, iar apele care îi udă rădăcinile nu seacă niciodată. Dacă *Elohyim* (*Gevurah*) a făcut pomul vieții (*Binah*), *ha-Elohyim* (*Binah*) a făcut un alt copac, care este pomul cunoașterii, *Malkhut*, așezat sub cel dintâi. Dacă *Tiferet* reprezintă fundamentul misterului divinității, *Malkhut* este poarta prin care căutătorul de Dumnezeu intră în misterul divinității. Decretele judecății divine îi resping și pedepsesc pe cei care încearcă să intre fără a fi vrednici să intre. Copacul de sus hrănește copacul de jos, iar „paznicul” sau „ușierul” îngăduie sau blochează trecerea, astfel încât locuitorii lumii să se teamă de El, să nu se apropie de El, cu excepția celor care sunt cu adevărat vrednici de harul proximității divine. Pomul vieții (*Tiferet*) se află în mijlocul grădinii și adună sub rădăcinile sale toate apele creației, care se separă din nou sub el și curg în diferite direcții pentru a uda toate locurile grădinii (*Malkhut*), deoarece râul (*Yesod*) care izvorăște din Eden înconjoară grădina și intră în ea, iar pomul cunoașterii binelui și răului nu se află în mijloc, ci se hrănește din două extreme (*Hesed* și *Gevurah*), își extrage seva din ape dulci și din ape amare, din bine și rău, iar în jurul său se adună „cedrii Libanului” (*Psalmul 103*, 18; cele șase *sefirot* dintre *Hesed* și *Yesod*), care sunt cele șase zile cerești, cele șase zile ale creației (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 35 a și III, 239 a – 239 b, vol. I, p. 356-359).

*Zohar Hadash*, *Bereshit*, 10 a, *Midrash ha-Ne'elam*, comentează *Fac.* 3, 22, printr-un discurs rostit de Dumnezeu către Adam:

„Te-am făcut o ființă de rang înalt și te-am încoronat rege peste creaturi și ți-am dat putere de la îngeri și putere de la cei ce slujesc în cele de sus și puterea adâncului și puterea pământului și ți-am dat un intelect pur (*neshamah*), dăltuit din tronul Meu, iar cu toate acestea tu păcătuiești încă dinaintea Mea”.

După enunțul lui Rabbi Isaac, Dumnezeu a vrut să-l facă pe om superior față de toate creaturile Sale, pentru ca el să fie unic în lume, după cum El este unic în împărățiile de sus. Atunci când omul a păcătuit, Dumnezeu a spus: „Iată, omul a fost ca unul dintre Noi. Intenția mea a fost să-l fac ca unul dintre Noi”. Însă după căderea în păcat, omul și-a compromis statutul elevat și a fost îndepărtat de pomul vieții (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, *Zohar Hadash, Bereshit*, 10 a, *Midrash ha-Ne'elam*, vol. II, p. 777-778).

*Zohar* I, 49 a–49 b, reconfigurează scena căderii în păcat din perspectiva sexualității lubrice: înfruptarea femeii și bărbatului din fructul pomului cunoașterii binelui și răului (*Fac.*, 3, 6) înseamnă împărtășire păcătoasă din plăcerile vinovate ale desfrâului trupesc, sub imperiul înclinațiilor rele. Dar evenimentele dintre oameni sunt modelate după evenimente care se desfășoară în „lumea de sus” a arborelui sefirotic, iar Rabbi Eleazar se întreabă cum este cu puțință ca în „lumea de sus” să existe o înclinație rea care ia în stăpânire femeia? Răspunsul statuează că înclinația bună și înclinația rea există atât în lumile de sus, cât și în lumile de jos, cea dintâi în partea dreaptă, iar cea de a doua în partea stângă. Partea stângă din lumea de sus pune stăpânire pe femeie atunci când mușcă din rodul pomului cunoașterii, ori de câte ori își dăruiește trupul deșertăciunii incandescente a acuplărilor sexuale (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 49 a – 49 b, vol. III, p. 1388-1390).

„Ți-am dat putere de la îngeri” rememorează, în *Sefer ha-Zohar*, dialogul talmudic și dialogul Qur'anic dintre Dumnezeu și îngeri cu privire la facerea omului, contextul talmudic anunță sau amintește contextul Qur'anic al aducerii lui Adam în ființă. În *Qur'an*, *Sura II – Vaca*, v. 28-31, Dumnezeu îi avertizează pe îngeri că va așeza „un vicerege pe pământ”. Îngerii se miră că *Allāh* a hotărât să încredințeze acest rang înalt unei ființe care „va lucra corupție” și „va vărsa sânge”, în timp ce ierarhiile angelice laudă neîncetat pe Dumnezeu, dar vocea divină le răspunde tranșant: „Cu siguranță, Eu știu că voi nu știți”. Superioritatea lui Adam față de îngeri rezidă în puterea „numelor”, pe care Dumnezeu nu le-a revelat cunoașterii angelice: „Glorie Ție! Noi nu știm decât ceea ce Tu ne-ai învățat. Cu siguranță, Tu ești atoatecunoscător, atoateînțelept”. *Allāh* îl învață pe Adam numele și îi poruncește: „Adam, spune-le numele!”. Adam rostește numele îngerilor, iar *Allāh* le reamintește atotputerea cunoașterii divine asupra lucrurilor nevăzute din cer și de pe pământ: „Nu v-am spus oare că Eu cunosc lucrurile nevăzute ale cerului și ale pământului? Și Eu știu care sunt lucrurile pe care voi le dezvăluiți și care sunt lucrurile pe care voi le ascundeți (*Qur'an* 1991, p. 5)”. Acest fragment Qur'anic statuează că, înainte de așezarea omului în grădină, Adam a primit în dar cunoașterea numelor din partea lui Dumnezeu.

La fel ca în *Qur'an*, *Sura II – Vaca*, v. 32, în *Qur'an*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 9-17, Dumnezeu le poruncește îngerilor să se închine dinaintea lui Adam, iar îngerii se supun poruncii și se închină, mai puțin *Iblīs*, care inițiază o revoltă anti-teocratică și este aruncat în *Gebenna*:

„Noi v-am creat, apoi Noi v-am dat formă, apoi Noi am grăit către îngeri: Închinați-vă lui Adam! Astfel încât ei s-au închinat, în afară de *Iblis* – el nu a fost dintre cei care s-au închinat. Grăit-a El: Ce anume te-a împiedicat să te închini, atunci când Eu ți-am poruncit să o faci? Spuse el: Eu sunt mai de preț decât el; creatu-m-ai Tu pe mine din foc, iar pe el creatu-l-ai Tu din țărână. Grăit-a El: Coboară-te de aici în afară; nu îți este cuvenit să crești mândru aici, așa că pleacă departe; cu siguranță, te numeri printre cei umiliți. (...) Grăit-a El: Pleacă departe de aici, înjosit și exilat. Cât despre cei ce te vor urma – cu siguranță, voi umple *Gebenna* cu voi toți (*Qur'an* 1991, p. 5, p. 143-144)”.

*Qur'an*-ul situează astfel căderea angelică și căderea umană în registrul textual al continuității narative a revelației divine, în timp ce textul vetero-testamentar istorisește aceleași evenimente în două *aggadoth* distincte, redactate de sursele J și E, în *Fac.*, 3, 1-24 și *Fac.*, 6, 1-4.

Atât spațiul narativ talmudic, cât și spațiul narativ qur'anic fixează drept fundal al facerii omului un dialog tensionat între Dumnezeu și îngeri. Dincolo de deosebiri de detaliu și de țesătura diferită a cuvintelor sacre, cele două texte sunt aproape identice ca structură și conținut. Scenariul acestui episod traumatic-celest, care însoțește împreunarea teocratică a țărâniei și suflării de viață, conține consultarea îngerilor de către Dumnezeu sau schimbul de replici generat de dăruirea puterii numelor, scepticismul îngerilor cu privire la planul divin de aducere a omului în ființă sau certitudinea angelică despre viitoarele acțiuni păcătoase pe care omul le va săvârși pe pământ, porunca divină a închinării îngerilor dinaintea lui Adam sau revolta anti-teocratică declanșată de *Iblis*, arderea îngerilor prea puțin entuziasmați cu degetul mic al lui Dumnezeu sau exilarea lui *Iblis* și a îngerilor rebeli în *Gebenna*, supunerea necondiționată a îngerilor față de voința divină.

În *Qur'an*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 18-24, scena revoltei angelice este urmată de scena căderii omului în păcat și de alungarea din „grădină”. Textul qur'anic focalizează simbolismul religios al grădinii asupra unui singur copac, fără a menționa denumirile biblice „pom al cunoștinței binelui și răului” sau „pom al vieții”: „O, Adam, moștenește tu și soția ta grădina și mâncați de unde doriți, dar să nu vă apropiați de acest copac, pentru ca să nu vă numărați printre răufăcători”. Revelația ascunderii și dezgolirii trupului este cauzată de actul de a mânca fructul oprit și de șoaptele lui *Satan*, care locuiește în grădină, neipostaziat ca șarpe, deși *Iblis* fusese aruncat în *Gebenna*. „Domnul vostru v-a interzis numai acest copac, pentru ca să nu deveniți îngeri sau să nu deveniți nemuritori. (...) Și când ei au gustat din pom, le-au fost arătate părțile rușinoase ale trupurilor lor, iar ei au început să se acopere cu frunze din grădină”. *Allah* pedepsește păcatul original prin interzicerea prezenței omenești în grădină, prin imersiunea ființelor omenești în durată, dușmănie reciprocă și moarte, dar anunță totodată bucuria efemeră a traiului pământesc și continuitatea inefabilă a vieții adamice dincolo de pragul tanatic: „Coborâți de aici, fiecare dintre voi un dușman pentru fiecare dintre voi. Pe pământ veți sălășlui și vă veți bucura pentru o vreme. (...) Acolo veți trăi și acolo veți muri și de acolo veți fi duși mai departe (*Qur'an* 1991, p. 144-145)”.

Textul qur'anic nu echivalează căderea în păcat cu dobândirea cunoașterii binelui și răului, ci mai curând cu apropierea necuvenită a naturii angelice sau a nemuririi, cu

toate acestea, îngurgitarea fructului oprit are drept efect trezirea conștiinței de sine și revelarea părților rușinoase ale trupului. În concepția musulmană, copacul din centrul grădinii pare să fie rezultatul hibridizării narative dintre pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului. În *Qur'an*, *Sura XX – Ta Ha*, v. 18, acest copac este numit „copac al veșniciei”, iar imaginea sa este corelată cu „împărăția care nu cade în ruină”. *Qur'an*, *Sura II – Vaca*, v. 35-37 și *Sura XX – Ta Ha*, v. 121-124 (*Qur'an* 1991, p. 6, p. 320) amintesc că Adam va fi salvat de tribulațiile rătăcirii spațiale-temporale în afara grădinii, grație călăuzirii pe care o va primi din partea lui Dumnezeu, prin mesajele comunicate neamului omenesc de către mesagerii trimiși de Dumnezeu. Darul călăuzirii divine este un alt dar al cunoașterii divine. Un ciclu al cunoașterii nepăcătoase, dăruită de Dumnezeu omului, pare să se înnoiască și să se reînnoiască în *Qur'an*, din timpuri imemorabile, o dată cu trecerea fiecărei vârste.

Într-un *hadîth* transmis de Al-Tirmizi și Imâm Malek, intitulat *Despre crearea lui Adam*, se amintește că atunci când Dumnezeu l-a creat pe Adam și i-a insuflat sufletul, Adam a strănutat și a spus: „Lăudat fie Dumnezeu!”. Dumnezeu i-a răspuns și i-a îngăduit să-I înalțe laude. Adam schimbă cu îngerii formule de salut, iar Dumnezeu îi așază dinainte cele două mâini ale Sale, cu pumnii strânși, și îi poruncește să aleagă una dintre ele. Adam alege mâna dreaptă a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu o deschide și îi arată, în căușul palmei, pe însuși Adam și posteritatea sa: „Ei sunt, răspunde Dumnezeu, posteritatea ta, iar durata de viață a fiecăruia dintre ei este înscrisă între ochi”. Între oamenii din palma lui *Allah*, unul iese în evidență prin strălucirea chipului: „El este, răspunde Dumnezeu, fiul tău, David. Am fixat durata vieții lui la patruzeci de ani”. Adam adresează lui Dumnezeu rugămintea de a spori numărul zilelor lui David și îi oferă șaiszeci de ani din propria sa viață, menită să se întindă pe durata a o mie de ani. *Hadîth*-ul menționează că Dumnezeu i-a îngăduit lui Adam să locuiască în paradis atât cât a dorit, iar apoi l-a făcut să coboare. Adam își număra zilele vieții, când îngerul morții îl vizitează și îi declară că i-a venit sorocul. „Te-ai grăbit, îi spune Adam, mi s-a fixat o longevitate de o mie de ani”. „Desigur, răspunde îngerul, dar ai cedat șaiszeci de ani fiului tău, David”. Adam neagă și posteritatea sa va nega de asemenea, Adam uită și posteritatea sa va uita de asemenea. În consecință, Profetul a instituit prezența scribilor și martorilor la încheierea contractelor (*Al-Ahadîth al-quoudoussias* 1995, X, 32, p. 38/84).

În cadrul sufismului, cunoașterea omenească a fost considerată un obstacol pe calea dintre om și Dumnezeu. În cadrul sistemului *Sūfî* elaborat de Niffarî (m. în a doua jumătate a secolului al IV-lea d. H. / X *Anno Hegirae*), în *Mawāqif* și *Muhâtabât*, lepădarea de știință și gnoză, *ilm* și *ma'rifa*, reprezintă preludivul necesar pentru realizarea „opririi” dinaintea lui Dumnezeu, *waqfa*, stadiu mistic superior, simbolizat prin imaginea omului care „stă în picioare” dinaintea lui Dumnezeu. Niffarî a afirmat că omul științei este străin față de el însuși și față de propria sa știință, deoarece știința pe care a asimilat-o în anii de ucenicie nu este „a sa” cu adevărat, ci mai curînd „a celorlalți”. *Ilm* este știința lucrurilor permise și lucrurilor interzise, care locuiește în mediul cărturarilor, situat în afara împărăției lui Dumnezeu. Pentru Niffarî, depășirea științei, în cadrul pelerinajului ascensional care îl poartă pe om spre Dumnezeu, este o



intrare în *ğabl*, ignoranță. Paradoxul științei și ignoranței nu poate fi înțeles decât din perspectiva unei duble științe:

„(...) vei ști grație unei științe care nu are contrariu: este știința seniorială; și vei avea o ignoranță care nu are contrariu: este certitudinea veridică. Și El mi-a spus: dacă știi printr-o știință care nu are contrariu și dacă ignori printr-o ignoranță care nu are contrariu, nu mai ești nici terestru, nici celest”.

Pentru a ajunge la Dumnezeu, misticul *Sūfī* trebuie să-și aducă sufletul în starea vidului absolut, *farāğ*, iar acest lucru se realizează prin intrarea în ignoranță, *ğabl*, care reprezintă intrarea în noaptea sufletului:

„El m-a așezat în noapte și apoi mi-a spus: când noaptea vine la tine, stai dinaintea Mea și ține în mână ignoranța, pentru ca să alungi prin ea știința cerurilor și a pământului. După ce o vei fi alungat, vei vedea coborârea Mea (Nwyia 1991: 348-373)”.

*Waqfa*, adevărul omului oprit dinaintea lui Dumnezeu, începe dincolo de gnoză. Vidul negativ, al ignoranței, se revelează ca vid pozitiv, ca dar al plenitudinii prezenței divine. Gnoza, *ma'rifā*, a fost ultimul refugiu pe care „omul oprit”, *waqif*, a trebuit să-l părăsească, pentru a se elibera de idolatria gnozei. Niffarī a descris în cuvinte memorabile lipsa de sens a gnozei, din perspectiva apropierii omului de Dumnezeu:

„Gnosticul nu este vrednic să vină în prezența Mea. Deoarece conștiința sa construiește cetăți, grație gnozei, iar el, asemenea unui rege, nu dorește să-și părăsească regatul. (...) *Waqfa* se află dincolo de îndepărtare și de proximitate. Gnoza se află în proximitatea care este dincolo de îndepărtare. Iar știința se află în îndepărtarea care își este propria sa limită”.

Dialogul dintre om și Dumnezeu, în calitate de „dialog al celor două esențe”, are drept deznodământ fericit constituirea realității teandrice: omul îndumnezeit vorbește limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit (Nwyia 1991: 376-407).

Deosebirea dintre „cunoașterea convențională” și „cunoașterea adevărată” este menționată de Jalāl-ud-dīn Rūmī (604 d. H. / 1207 A. H. – 672 d. H. / 1273 A. H.), în paginile *Mathnawī* -ului. Prima este o gnoză destinată vânzării și cumpărării în piața cetății terestre, iar cea de a doua este gnoza teandrică, a dialogului dintre om și Dumnezeu:

„Cunoașterea convențională este de vânzare (servește pentru a bate toba sinelui în piață): când găsește un cumpărător, strălucește de plăcere. Cumpărătorul cunoașterii adevărate (cunoaștere încercată prin experiență mistică) este Dumnezeu: piața sa este întotdeauna o splendoare. El (stăpânul cunoașterii adevărate) și-a închis buzele și este răpit în comerțul său: cumpărătorii sunt fără număr, deoarece Dumnezeu a cumpărat”.

Gnosticul înzestrat cu cunoaștere adevărată contemplă râul gândirii, a cărui apă poartă, la suprafață, cojile fructelor din „Grădina invizibilă”, dar caută sâmburii din

interiorul cojilor nu în apă, ci în Grădină, pentru că apa vine din Grădină în albia fluviului:

„Cuvântul este asemenea cuibului, iar înțelesul este asemenea păsării: trupul este albia râului, iar spiritul este apa curgătoare. (...) Când acest curent a devenit extrem de rapid în curgerea sa, nici o grijă nu mai persistă în mințile gnosticilor. Din moment ce este plin și iute peste măsură, nu mai este loc înlăuntrul său pentru altceva decât apa”.

Membrii comunității profeților și sfinților și-au spălat inimile de toate felurile de cunoaștere exoterică, de vreme ce această cunoaștere nu cunoaște Calea:

„Pentru a păși pe Cale, cineva are nevoie de o cunoaștere ale cărei rădăcini se află Dincolo, după cum fiecare ramură este o călăuză spre rădăcină. Cum ar putea să zboare oricare aripă peste întinderea Mării? Numai cunoașterea esoterică te va purta spre Prezența lui Dumnezeu (Rūmī 1990, *Mathnawī*, II, v. 3265-3267, v. 3292-3302 și III, v. 1121-1125, vol. II, p. 391-393 și vol. IV, p. 64)”.

Spațiul închis al Grădinii, realitatea paradisiacă împrejmuită cu zid, este locul unde omul păcătuiește întru cunoaștere sau primește darul divin al cunoașterii adevărate. Diferitele orchestrații narative ale acestui mit mărturisesc despre poziția sa privilegiată în iudaism, gnosticism și islam, despre nevoia continuă de a reelabora, rememora, medita și amplifica, în cadrul tradițiilor religioase abrahamice, povestirea întemeietoare despre căderea în păcat și cunoaștere, despre idealul teandric al înălțării prin cunoaștere. Stratul istorisirii inițiale din Legile Scrise (*Torah*, *Biblioteca de la Khirbet Qumran*, *Qur'an*) este urmat de stratul exegetic din Legile Orale (*Talmud*, *Abadiths*) și de stratul semnificărilor complexe din cărțile mistice (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawī*). De fiecare dată, aceleași voci, în același decor, configurează în mod diferit continuitatea narativă a pierderii inocenței omenești prin cunoaștere și salvării prin darul divin al cunoașterii. În urma facerii din țărână și duh, Adam este *el* față de Creatorul său, iar Dumnezeu este *El* față de omul creat. Revelarea lui Dumnezeu ca *Noi* rămâne un mister insondabil, *Elohyim* este într-adevăr un singular care derivă dintr-un plural, lucru demonstrat de sufixul *yim*. Prin cunoaștere teandrică, *eu* este absorbit în *Eu*, numai *Eu* există cu adevărat. Înșușirea de către om a cunoașterii binelui și răului este, poate, începutul singurătății și contemplației omenești. O contemplație a Grădinii din afara hotarelor ei, o rătăcire a privirii de-a lungul zidurilor spațiului închis, o metamorfoză a nostalgiei și suferinței exilului în construire spirituală a reînțoarcerii. Cumpărătorul cunoașterii adevărate nu mai contemplă goliciunea trupului omenesc, ci absența sinelui adamic și realitatea minunată a ființei teandrice.

## Bibliografie

### A. Surse primare:

*Al-Abadiths* 1995 = *Al-Abadiths al-quoudoussias. Les hadiths divins*, Fawzi Chaaban (trad.), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1995.

- DJD 1982, vol. VII = M. Baillet (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. VII, p. 137-168, pl. XLIX-LIII, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- DJD 1997, vol. XX = Timothy Lim (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. XX, p. 156-157, pl. XIII, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Ein Yaakov* 1982 = *Ein Yaakov. Aggadoth du Talmud de Babylone*, Arlette Elkaïm-Sartre (trad.), Paris, Verdier, 1982.
- Qur'an* 1991 = Arthur J. Arberry (trad.), *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Nag Hammadi Codex* (NHC) 1988 = *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1988.
- Rūmī 1990 = Jalāl-ud-dīn Rūmī, *The Mathnawī of Jalāl-ud-dīn Rūmī*, Reynold A. Nicholson (trad.), I-VI, Cambridge, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990.
- Sefer ha-Zohar* 1989-1991 = Isaiah Tishby (trad.), *The Wisdom of the Zohar*, vol. I-III, Oxford, Oxford University Press, 1989-1991.

## **B. Literatură secundară:**

- Bremmer 1999: Jan N. Bremmer, "Paradise: From Persia, via Greece, into the *Septuagint*", în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.
- Noort 1999: Ed Noort, "*Gan-Eden* in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible", în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.
- Nwyia 1991: Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar El-Machreq, 1991.
- Rudolph 1987: Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987.
- Tigchelaar 1999: E. J. C. Tigchelaar, "Eden and Paradise: The Garden Motif in some Early Jewish Texts (*1 Enoch* and Other Texts found at Qumran)", în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.



## PARTICULARITĂȚI TERMINOLOGICE ÎN DISCURSUL RELIGIOS ADVENTIST\*

ROXANA LUPU

Institutul Teologic Adventist, Cernica  
roxanalup@gmail.com

**Abstract:** Over the years, the researchers found a very important study material in the Romanian religious language. A special attention was paid to Orthodox religious vocabulary. Recently, some studies have concentrated on non-Orthodox discourses. The present article aims to provide some of the lexical characteristics of the Adventist religious discourse.

**Keywords:** religious terminology, new protestants, adventists.

### Limbajul religios românesc și lexicul neopotentant

Limbajul religios românesc a avut, fără îndoială, de-a lungul veacurilor, suișurile și coborâșurile lui. În perioada veche, scrierile religioase, dincolo de a fi numai simple elemente de cultură sau simple texte speciale, destinate uzului ecleziastic, au contribuit, după cum afirmă în mod îndreptățit renumiți cercetători, la unificarea limbii române literare (Munteanu/Țâra 1978: 91)<sup>1</sup>. În plus, credința românilor (apartenența la religia ortodoxă) a avut un caracter unitar în toate provinciile locuite de români, prin urmare, scrierile bisericești „au jucat un rol important în procesul de unificare a variantelor limbii române literare” (Munteanu/Țâra 1978: 92)<sup>2</sup> prin impunerea pe întreg teritoriul românesc a limbii scrise din Muntenia și sudul Ardealului. Iar în secolul al XVIII-lea, s-a produs „unificarea limbii textelor noastre bisericești pe o bază munteană și sud-transilvăneană” (Munteanu/Țâra 1978: 91).

În perioada comunistă, limbajul religios a intrat oarecum „într-un con de umbră”, a fost în mod intenționat neglijat, marginalizat, în încercarea autorităților din acea perioadă de a trece sub tăcere cultura religioasă; „în schemele vremii nu intrau de obicei ca entități aparte limbajul religios și cel politic” (Zafiu 2001: 8), afirmă Rodica Zafiu. Cercetătorii au încercat să explice acest aspect punându-l pe seama dorinței de

---

\* *Terminological particularities in adventist religious discourse*

<sup>1</sup> Ion Heliade Rădulescu este cel care vorbește despre limba cărților bisericești ca bază a limbii literare datorită caracterului ei unitar: „Cei ce au scris în limba noastră, fiecare a scris după cum se obicnuia vorba în locul său. Cei bisericești însă s-au învoit între sine și scriitorii bisericești munteni, moldoveni și ungureni pociu zice că au avut și au tot o limbă sau un dialect” (Ion Heliade Rădulescu, apud Gheție 1975: 491).

<sup>2</sup> Autorii citați subliniază importanța scrierilor bisericești, sporită și de faptul că erau folosite drept manuale școlare sau cărți de lectură.

a-l proteja de „intruziunile” exterioare, pentru a păstra neîntinat spiritul textului sacru. „Absența studiilor specifice”, precizează aceeași autoare, „era astfel preferată unor descrieri viciate de dogme extralingvistice, care ar fi trebuit să prezinte limbajul religios în termenii unei judecăți negative” (Zafiu 2001: 8).

Spre deosebire de cea de-a doua jumătate a secolului trecut, după 1990, limbajul religios și-a reluat locul care i se cuvine în cadrul cercetării românești, lingvistice, dar nu numai. Profesorul Gh. Chivu notează:

„După 1990, scrisul bisericesc a revenit în forță în spațiul public. În haină parțial renovată în veacul precedent pentru componentele sale tradiționale (textele biblice, cărțile de slujbă și de lectură, scrierile cu caracter juridic, administrativ sau tehnic). [...] Semnificativ pentru recăștigarea de către scrisul bisericesc a statutului de componentă de prim rang a culturii, a luat însă amploare, în structuri și forme în totalitate moderne, stilul publicistic religios, distinct ca preocupări și terminologie, dar nu într-un tot diferit de jurnalismul care are ca destinatar și beneficiar cititorul și ascultătorul laic” (Chivu 2013: 39).

De asemenea, deschiderea din ultima perioadă a făcut ca discursul religios, mai mult decât în oricare altă epocă, să aibă „ecouri în alte discursuri” (Zafiu 2001: 86).

Constituindu-se ca prime monumente de limbă românească<sup>3</sup>, textele religioase au avut și au un caracter diversificat la nivel intraconfesional<sup>4</sup>. Caracterul variat al domeniului religios se manifestă însă și la nivel interconfesional. Diversitatea religioasă, denominațională, este un fenomen cunoscut și recunoscut în peisajul cultural românesc<sup>5</sup>. Având însă în vedere faptul că religia majoritară din țara noastră este cea ortodoxă, cele mai multe studii lingvistice au în vedere această orientare confesională. Majoritatea cercetărilor privind terminologia religioasă românească, de exemplu, sunt de fapt studii care au ca obiect terminologia ortodoxă, fără ca prin acest fapt să fie negată sau diminuată importanța celorlalte denominațiuni în cadrul culturii românești. De altfel, în opinia Rodicăi Zafiu, limbajul religios „cuprinde, cu diferențe semnificative, stilul religios ortodox (cu siguranță cel mai conservator, arhaizant, conținând numeroase slavonisme și grecisme), cel catolic (clar neologic, abundând în împrumuturi latino-romane), greco-catolic și protestant (pentru a nu vorbi decât de

<sup>3</sup> Psaltirea Hurmuzaki reprezintă, conform cercetărilor întreprinse de Al. Mariș, primul manuscris românesc cu o vechime mai mare decât cea a Scrisorii lui Neacșu din 1521 (Mariș 2005: 19, apud Chivu 2013: 40).

<sup>4</sup> Profesorul Gheorghe Chivu a surprins aspectul diversificat al scrierilor specifice limbajului religios în articolele Domniei Sale. Diversitatea textelor specifice reprezintă și motivul pentru care nu putem vorbi despre un stil funcțional religios aparte, în ciuda unor opinii contrare.

<sup>5</sup> Unul dintre aspectele bine cunoscute, dacă ar fi să vorbim numai despre componența etimologică a terminologiei religioase creștine românești, este faptul că relațiile dintre maghiari și românii din Transilvania au dus la apariția în acest sector al vocabularului românesc a numeroși termeni specifici catolicismului (după creștinarea maghiarilor din anul 1000) și protestantismului, încă de la începutul secolului al XVI-lea. De asemenea, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, apar în peisajul religios românesc confesiunile neoprotestante. Prima biserică baptistă, de exemplu, a fost înființată în anul 1856 (<http://www.culte.gov.ro/uniunea-bisericilor-crestine-baptiste>), iar primii misionari creștini adventiști ajung pe teritoriul țării noastre către sfârșitul secolului al XIX-lea (mai exact în anul 1870).

limbajele creștine)” (Zafiu 2005), precum și cel *neoprotestant*, am adăuga noi fără teama de a greși.

Prin urmare, în peisajul general al lexicului românesc, vocabularul religios este unul deosebit de bogat și complex dacă este să ținem cont de granițele vaste ale domeniului religios<sup>6</sup>, incluzând, în același timp, pe de o parte termeni strict specializați, care aparțin limbii literare standard, și termeni specializați specifici limbajului nonstandard (regionalisme, arhaisme, neologisme), iar pe de altă parte, termeni specializați „comuni”, utilizați la nivelul limbajului religios general și termeni specifici unei anumite confesiuni.

În ceea ce privește dihotomia vocabular religios „comun” – vocabular religios „denominațional”, prima categorie include lexeme care trec dincolo de delimitările confesionale și denumesc concepte specifice religiei creștine în general, fără nuanțe particulare. Este vorba despre cuvinte care desemnează: obiecte de slujbă (*cruce, Scriptură*), ranguri și funcții bisericești (*episcop, evanghelist, martir, preot*), elemente de construcție (*altar, biserică, turlă*), ființe divine: pozitive (*Dumnezeu, Hristos, înger*) sau negative (*diavol, drac*), acțiuni specifice (*a boteza, a mântui, a posti, a se ruga*), elemente de doctrină (*credință, evlavie, teologie*) etc.

În cea de-a doua categorie intră lexeme specifice fiecărei denominațiuni în parte. Este vorba, mai exact, despre vocabularele specifice diverselor culte creștine, care, dincolo de elementele de bază, comune religiei în general (elemente care constituie, de altfel, cea mai mare parte a vocabularelor respective), dezvoltă și un tip de vocabular restrâns, propriu, cu elemente care caracterizează în mod particular comunitatea religioasă respectivă.

După cum am afirmat deja, cele mai multe studii de natură lexicală (studii terminologice) au avut în vedere vocabularul religios ortodox. În ultima perioadă, au apărut unele cercetări, articole (v. Felecan 2009), comunicări (v. Gordon 2013) sau studii doctorale (v. Neculai Stănică 2009), care urmăresc caracteristicile scrierilor religioase nonortodoxe sau de rit apusean. Aceste cercetări însă s-au limitat la studierea caracteristicilor lingvistice ale unor texte catolice sau protestante<sup>7</sup>. Deși confesiunile neoprotestante au fost analizate din diverse perspective<sup>8</sup>, nu există încă studii care să urmărească aspecte lingvistice specifice. De aceea, un studiu de felul celui pe care îl propunem aici este cu atât mai important, cu cât este singular în peisajul cercetării actuale a lexicului religios și reprezintă o extindere a analizei asupra diverselor variante bisericești minoritare din spațiul confesional românesc.

---

<sup>6</sup> Ovidiu Felecan, într-unul dintre articolele sale în care tratează diferențele terminologice dintre diversele religii, preciza: „Dans la diversité des langues romanes, le roumain se remarque aussi par la complexité du langage religieux, plus précisément par la force d’exprimer la même idée par des termes différents, en fonction de religion” (Felecan 2009: 25).

<sup>7</sup> „Culte protestante sunt confesiuni creștine desprinse din catolicism în prima jumătate a sec. al XVI-lea prin mișcarea Reformei. Protestantismul înglobează Biserica Lutherană (evanghelică), Biserica Reformată (calviniștii și zwinglieni), Biserica Anglicană, Cultul Unitarian ș.a.” (pe <http://www.culte.wbd.ro/culte-protestante>).

<sup>8</sup> Au fost publicate, mai ales în perioada actuală, numeroase articole sau lucrări mai vaste care privesc, în special, istoria acestor culte.

Într-un articol publicat în urmă cu aproximativ un deceniu în revista *România literară*, Rodica Zafiu (2005) face primele referiri de natură lingvistică la acest sector al limbajului religios. Vorbind de stilul unor texte neoprotestante, autoarea observă stângăciile unor traduceri din textele de propagandă sau din postările pe diverse site-uri cu caracter religios ale unor neoprotestanți cum ar fi baptiștii, penticostalii sau adventiștii (în enumerarea autoarei). În articol se evidențiază, pe bună dreptate, caracterul „șocant” de modern al lexicului unor astfel de texte, dar și greșelile de semantică, morfologice, sintactice sau stilistice care apar în texte de acest fel<sup>9</sup>. Aceasta este, de altfel, singura referire la stilul unor texte neoprotestante. Deși abordarea problemelor lexicale specifice celorlalte culte neoprotestante poate scoate în evidență elemente interesante și utile, în lucrarea de față urmărim numai acele aspecte particulare ale terminologiei religioase care sunt actualizate la nivelul discursului religios adventist.

### Particularitățile terminologice ale discursului adventist

Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea reprezintă una dintre denumirile religioase din peisajul confesional românesc ale cărei începuturi în țara noastră datează de la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>10</sup>. Făcând parte dintre cultele recunoscute oficial de către statul român încă de la jumătatea secolului trecut, această confesiune are câteva caracteristici speciale care se reflectă la nivelul vocabularului prin preferința pentru anumite unități lexicale (simple sau complexe):

- în primul rând, așa cum arată și numele pe care l-au adoptat<sup>11</sup>, adventiștii pun un accent deosebit pe revenirea lui Isus Hristos și pe evenimentele finale (de aici termenii din discursul lor care denumesc realități apocaliptice: *semnele timpului, timpul sfârșitului, sfârșitul veacului, marea de cristal, a doua venire a Domnului Isus Hristos (sau revenire), întreita solie îngerească, judecată preadventă, marea luptă, sanctuar* etc.);

- o altă preocupare majoră este cea legată de sănătate prin promovarea unor cărți cu specific sanitar atât în interiorul, cât și în afara comunității, sau a unor programe de sănătate desfășurate periodic atât la nivel local, cât și la nivel național (această caracteristică este reflectată în cadrul vocabularului de unități lexicale precum: *reforma*

<sup>9</sup> Deși viziunea asupra acestui tip de texte este generală, autoarea precizează: „Totuși, câteva eșantioane recente de pe Internet par să indice o ușoară schimbare: limbajul a devenit mai arhaizant, mai tradițional, poate și din nevoia de a nu-l speria pe potențialul prozelit printr-un stil pe care acesta nici nu l-ar putea percepe ca aparținând domeniului religios. Adaptarea stilistică se poate datora formării unor traducători mai buni, care n-au pierdut contactul cu mediul românesc; ea este desigur sprijinită de folosirea unor versiuni ale Bibliei conforme sau apropiate de tradiția românească: arhaismele conținute în citatele biblice ajung astfel să contamineze și textul predicii sau al comentariului” (Zafiu 2005).

<sup>10</sup> În anul 1870, primul misionar adventist, Mihail Bellina Czechowski, a ajuns în Transilvania, aducând credința adventistă în această zonă.

<sup>11</sup> Cuvântul *adventist*, împrumut pe care dicționarele limbii române îl înregistrează ca având etimologie multiplă, engleză și franceză, are la bază cuvântul latinesc *adventus*, un cuvânt compus de la prepoziția *ad* ‘la’ și verbul *venio*, -ire ‘a veni, a sosi’.



sănătății sau sanitară, program Newstart, temperanță, stil de viață, Exposanătate „campanie de promovare a sănătății populației”);

- preocuparea pentru educație în general, și educația biblică în special, se reflectă în termeni frecvent utilizați, precum *școală de sabat, lecțiune, studiu biblic*;

- acordă, de asemenea, o importanță specială implicării în viața socială a comunității sub diverse forme, o serie de cuvinte ilustrând acest aspect: *ADRA, ASI, zi de bine, TinServ*.

Unități lexicale de acest tip reflectă necesitatea, justificată într-o anumită măsură, a unei religii de a se diferenția de celelalte nu numai din punct de vedere doctrinar, dogmatic, ci și din punct de vedere lingvistic, nevoie care a dus nu numai la apariția unităților lexicale specifice, ci și la utilizări particulare ale unor termeni preluați fie din vocabularul religios general, comun, fie din vocabularul laic, curent.

S-a vorbit în repetate rânduri despre trăsăturile arhaice<sup>12</sup> ale limbajului religios. Pentru spațiul cultural românesc, aceste trăsături se păstrează în special la nivelul limbajului religios ortodox. Cultele protestante și cele neoprotestante, precum și religia catolică, datorită originii lor occidentale<sup>13</sup>, nu conservă și nu dezvoltă în general trăsăturile arhaice specifice registrului religios ortodox. Uneori apar și în discursul adventist, mai ales în predici sau în rugăciuni, elemente specifice limbii vechi; fenomenul este însă limitat la nivel individual, la deservenți ai cultului sau la membri laici care folosesc asemenea structuri fie ca o reminiscență a experienței religioase anterioare, fie pentru a da un caracter „arhaizant” exprimării lor. Dincolo de aceste fapte individuale, discursul adventist are un caracter modern atât în ceea ce privește structura construcțiilor sintactice, cât și în ce privește terminologia specifică.

O serie de unități lexicale specializate, foarte frecvente în discursul religios românesc (ortodox, în special) lipsesc din vocabularul adventist pentru faptul că realitățile pe care acestea le denumesc nu se întâlnesc în practica Bisericii Adventiste: denumirile veșmintelor preoțești (*odăjdii, potcap, robă, rucaviță, stibar* etc.), termenii specifici vieții monahale (*anahoret, călugăr, călugăriță, chinovie, măicuță, mănăstire, monah, pustnic, sibastru, stareț* etc.), lexeme care denumesc obiecte liturgice (*aer, agheasmatar, cristelniță, iconostas* etc.), alimente și substanțe utilizate în ritualul religios (*agneț, mir, prescură, tămâie*), elemente de construcție (*naos, nartex, pridvor, pronaos*), ranguri și funcții bisericesti (*cantor, mitropolit, protopop, țârcovnic* etc.).

Lipsesc de asemenea formulele de adresare specifice discursului religios tradițional (*Cuviosia / Preasfinția / Sfinția Ta / Voastră* sau *Eminentă* – pentru discursul religios de tip apusean). Acestea sunt înlocuite cu termenii de adresare *frate* și *soră*, întâlniți și în alte tipuri de discursuri religioase (în vocabularul ortodox sunt utilizați în general în comunitățile monastice), dar cu o frecvență mult mai mare în discursul adventist; sunt

<sup>12</sup> Preferăm determinantul „arhaic”, deși anumiți cercetători utilizează termenul „arhaizant” alături de sintagmele „stil bisericesc” sau „variantă bisericească” (vezi Zafiu 2005, Zafiu 2010), deoarece limba bisericească actuală este, fără îndoială continuatoarea limbii bisericesti vechi. Prin urmare este exclusă limitarea la un simplu stil arhaizant, deoarece acest din urmă adjectiv, a cărui arie de utilizare este restrânsă, presupune utilizarea intenționată, voită, a unei note învechite, arhaice.

<sup>13</sup> Adventiștii ca și penticostalii s-au constituit în SUA, în vreme ce bapțiștii au originea în Anglia, iar Evangheliștii, în Elveția.

formule de adresare politicoase, folosite atât de membrii între ei, cât și în adresarea acestora către persoane aflate în funcții eclesiastice. Spre deosebire de formulele de salut utilizate în practica bisericii ortodoxe<sup>14</sup>, o formulă folosită cu precădere de către adventiști (dar în același timp și de membrii altor confesiuni neoprotestante) este *Pacea Domnului!*, utilizată de obicei în spațiul bisericii, dar de multe ori și în afara acestui spațiu.

Termenii religioși utilizați în discursul adventist pot fi grupați în funcție de anumite criterii dintre care reținem aici numai două: criteriul *structurii*, care face diferența între *unități lexicale simple* și *unități lexicale complexe*, și criteriul *ariei de răspândire* a lexemelor utilizate în discursul adventist, care distinge:

- termeni religioși „comuni”, specifici religiei creștine în general;
- termeni religioși protestanți;
- lexeme care aparțin limbii laice, dar care capătă sensuri specifice în vocabularul religios adventist;
- termeni religioși adventiști (unități lexicale specifice).

În categoria termenilor religioși „comuni” se înscriu unități lexicale de tipul celor deja menționate, care aparțin de fapt vocabularului religios creștin, denumind noțiunile de bază ale credinței creștine, termeni întâlniți în toate discursurile religioase cu sensuri identice: *Biblie, botez, credință, creștin, cruce, diavol, drac, Dubul Sfânt, Dumnezeu, Isus Hristos, înger, martir, a mântui, a predica, religie, rugăciune, Scriptură, teologie* etc.

Anumiți termeni sau sintagme terminologice se întâlnesc în toate vocabularele religioase creștine, însă au o frecvență mai ridicată în vocabularele neoprotestante. Este cazul sintagmei *spălarea picioarelor* (denumirea actului ritual care precedă Cina Domnului, în timpul căruia membrii cultului își spală picioarele unii altora, ca un simbol al smereniei, dar și al curățării interioare și al pocăinței). Dacă în bisericile tradiționale ritualul spălării picioarelor este îndeplinit o singură dată pe an doar de anumite persoane<sup>15</sup>, în biserica adventistă Cina Domnului are loc trimestrial, prin urmare, sintagma este mai frecvent utilizată. Având în vedere simbolistica gestului, o sintagmă sinonimă, folosită cu precădere în acest discurs, este sintagma *actul umilinței*.

Frecvent utilizat în terminologia religioasă creștină și în discursul biblic totodată este cuvântul *altar*, un cuvânt polisemantic definit de dicționarele generale ale limbii române drept ‘parte a bisericii, despărțită de naos prin catapeteasmă, în care se oficiază liturghia’, dar și ‘masă de cult, simbol al lui Hristos, pe care se oficiază liturghia, în Biserica creștină’ sau, cu sens figurat, ‘religia creștină’ (DLRM). În vocabularul neoprotestant, și implicit în discursul adventist, termenul nu se folosește cu sensurile de mai sus. Se utilizează însă frecvent, mai ales în îmbinările de cuvinte *altar de seară*,

<sup>14</sup> În articolul *Cum salută creștinii?*, publicat pe portalul CreștinOrtodox.ro, Teodor Danalache trece în revistă cele mai cunoscute formule de salut utilizate de către credincioșii ortodocși, între care cea mai frecvent folosită este „Doamne ajută!”.

<sup>15</sup> Primul act al spălării picioarelor a fost împlinit de Isus Hristos înaintea ultimei cene pe care a luat-o cu ucenicii Săi. Ritualul există și astăzi atât în practica bisericilor tradiționale (în biserica ortodoxă este oficiat în Joia Mare de Patriarhul Ierusalimului sau de către un mitropolit, cei cărora li se spală picioarele fiind episcopi, dar și în unele mănăstiri din țara noastră; este inclus, de asemenea, și în ritualul bisericii catolice din perioada Paștelui) precum și în practica bisericilor neoprotestante.

*altar de dimineață, altar familial*, cu sensul de ‘serviciu de închinare restrâns organizat în familie (sau într-o comunitate restrânsă) dimineața și seara, și condus de către un membru al acesteia (de obicei tatăl)’.

Alături de termenii comuni tuturor discursurilor religioase, se pot întâlni și termeni care sunt specifici atât discursului religios adventist, cât și unuia dintre discursurile religioase tradiționale. Un astfel de termen este *cenzură*. În dicționarele limbii române actuale, termenul este înregistrat numai cu sensurile lui laice ‘control prealabil exercitat, în unele state, asupra conținutului publicațiilor, spectacolelor, emisiunilor de radioteleviziune și, în anumite condiții, asupra corespondenței și convorbirilor telefonice; organ care exercită acest control’ sau ‘demnitatea, funcția de cenzor în vechea Romă’ (DEX). În majoritatea dicționarelor religioase termenul nu este înregistrat. Sensul cu care este întâlnit în discursul adventist apare și în discursul catolic: ‘în Dreptul canonic este pedeapsa ecleziastică prin care credinciosul catolic care a săvârșit un delict prevăzut de lege și rămâne încăpățânat este lipsit de unele bunuri spirituale sau bunuri anexate celor spirituale, până când, renunțând la încăpățănare este dezlegat’ (DC). În vocabularul adventist însă, cenzura este ‘pedeapsa aplicată membrilor bisericii care au încălcat una dintre poruncile Bibliei sau una dintre regulile bisericii, care își recunosc greșeala și își doresc să se reabiliteze’; cei care persistă în greșeala respectivă sunt excluși din comunitate. Sensul religios este înregistrat și în dicționarul lui Scriban ‘judecată bisericească care suspendă și interzice’ (Scriban). În discursul religios adventist, în jurul acestui substantiv s-a construit și locuțiunea verbală a pune sub cenzură ‘a pedepsi pentru o anumită perioadă de timp un membru greșit’. Verbul sinonim a cenzura este mai puțin frecvent; mai des apare adjectivul de proveniență participială, cenzurat, precum și locuțiunea verbală.

O serie de termeni (unități lexicale simple sau sintagme terminologice) din vocabularul religios adventist sunt întâlniți cu sensuri identice și în alte discursuri protestante sau neoprotestante: *pastor, Cina Domnului* (deși la ceilalți neoprotestanți aceasta este varianta cel mai frecvent utilizată, în discursul adventist este preferată sintagma *Sfânta Cină, colectă, diacon*<sup>16</sup>, *diaconesă, predicator* (apare și în discursul ortodox, unde este utilizat în special în dreptul părinților bisericești), *prezbiter* etc.

O situație specială are termenul *capelă*, un neologism împrumutat din italiană, care este înregistrat în dicționarele explicative actuale cu sensurile ‘biserică mică, izolată, fără parohie (într-un cimitir etc.); paraclis’ și ‘(în bisericile catolice) parte care adăpostește un altar secundar’. În vocabularul religios adventist (ca și în alte vocabulare protestante), se folosește cu sensul de bază din limbajul religios general pentru a denumi ‘biserică din cadrul unei școli confesionale’, dar și cu un sens nou derivat din cel de bază, ‘serviciu religios de închinare special, care se desfășoară în cursul săptămânii (de obicei) într-un asemenea edificiu’<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Spre deosebire de sensul din limbajul religios tradițional, unde *diaconul* este ‘membru al clerului hirotonit în prima treaptă a ierarhiei bisericești’, în limbajul neoprotestant, termenul îi desemnează pe ‘membrii laici ai bisericii, desemnați prin vot, care se îngrijesc de lucrările practice din biserică precum și de proprietatea acesteia’.

<sup>17</sup> Este înregistrat de asemenea în discursul baptist și în cel pentecostal.

În cadrul terminologiei religioase românești s-a făcut distincție între două tipuri de termeni: termeni propriu-zis religioși și termeni care capătă sens religios contextual (de tipul, *burete, căldură, linguriță* etc.). În cadrul vocabularului religios adventist o serie de unități lexicale au fost preluate din limbajul comun, laic și, supuse unui proces de resemantizare, au căpătat sensuri religioase. Este vorba, mai ales, de unități lexicale simple, spre deosebire de elementele specifice, unde sunt incluse mai ales unități lexicale complexe. Între unitățile de acest tip se numără:

*adunare* ‘biserică’ (în sintagme de tipul: *adunarea de pe strada...*, *curățenie în adunare, întâlnirea va avea loc în fața adunării* etc.);

*cernere* ‘acțiunea de separare a credincioșilor de cei necredincioși în timpurile din urmă’;

*colportaj* ‘acțiune misionară care constă în vânzarea de cărți’<sup>18</sup>;

*colporteur* ‘persoană retribuită sau voluntar care vinde cărți’; este sinonimă cu sintagma *evangelist cu literatură*;

*companioni* ‘grupă a tinerilor din biserica adventistă cu vârste cuprinse între 15 și 19 ani, care participă la activități și acțiuni specifice’<sup>19</sup>;

*conferință* ‘grup organizat de biserici dintr-un anumit teritoriu’;

*daruri* (și în sintagma *zecimi și daruri*) ‘bani pe care membrii cultului îi oferă de bună voie’;

*district* ‘parohie’;

*diviziune* ‘organizație teritorială care cuprinde bisericile dintr-o anumită zonă a lumii sau de pe un continent’;

*explorator* ‘grupă a tinerilor din biserică având vârste cuprinse între 11 și 14 ani, care desfășoară activități specifice’;

*grădiniță* ‘grupă din cadrul programului Școlii de Sabat în care activează copii cu vârste cuprinse între 3 și 7 ani’;

*juniori* ‘grup de vârstă în cadrul programului Școlii de Sabat în care activează copiii din ciclul gimnazial’;

*lecțiune* ‘caiet de studii biblice care apare trimestrial și abordează diferite teme religioase’;

*licurici* ‘program al tinerilor din biserica adventistă, cu vârste cuprinse între 6 și 10 ani, care participă la activități specifice’;

*prieteni* (sau *prieteni de adevăr*) ‘persoanele care sunt interesate de doctrina adventistă și participă la lecții de cateheză pentru familiarizarea cu învățăturile specifice bisericii’;

*primară* ‘grupă din cadrul programului Școlii de Sabat în care activează copiii din ciclul primar’;

*rămășiță* ‘grupul persoanelor credincioase din orice denominațiune care păzesc poruncile lui Dumnezeu și îl mărturisesc lumii pe Isus Hristos, păstrând nealterată credința’;

<sup>18</sup> Termenul apare și în limbajul ortodox unde desemnează vânzarea de obiecte bisericesti.

<sup>19</sup> Înregistrat în dicționarele explicative drept termen livresc, cuvântul *companion* își are originea în limba latină, provenind de la cuvintele *con* ‘cu, împreună cu’ și *panis* ‘pâine’, și desemnează persoană împreună cu care mănânci sau frângi pâinea.

*sigilare* ‘confirmarea de către Duhul Sfânt a adevăraților credincioși înainte de revenirea Mântuitorului’;

*scrisoare de recomandare* ‘document scris prin care o biserică recomandă pe unul dintre membrii ei care vrea să se transfere în altă biserică’;

*uniune* (sau *uniune de conferințe*) ‘grup de conferințe în cadrul unei țări’.

O categorie aparte este aceea din care fac parte termenii specifici. Cele mai multe dintre unitățile lexicale înregistrate aici se înscriu în clasa unităților lexicale complexe; numărul unităților lexicale simple specifice este nesemnificativ<sup>20</sup>:

- cuvinte compuse:

*ADRA* (Asociația Adventistă pentru Refacere și Ajutor);

*AMiCUS* (Adventist Ministry for International College and University Students);

*ASEF* (Asociația pentru Sănătate, Educație și Familie);

*ASI* (Asociația pentru Suport și Inițiativă);

*AZȘ* (Advențiști de Ziua a Șaptea);

*CARD* (Centrul Adventist de Resurse și Documentare);

*New Start* (program pentru o viață sănătoasă)<sup>21</sup>;

*prim-diacon* ‘responsabilul departamentului de diaconie din cadrul bisericii locale care face parte din comitetul bisericii’;

*primă-diaconasă* ‘responsabila departamentului de diaconie din cadrul bisericii’;

*RVS* (Radio Vocea Speranței)<sup>22</sup>;

*SUP* (Serviciul Umanitar pentru Penitenciare);

*TinServ* (Tineri în Serviciu Voluntar);

- sintagme terminologice:

*clasă de botez* ‘grupă de studiu biblic organizată pentru persoanele interesate de doctrina bisericii, care se pregătesc în vederea botezului’;

*corp pastoral* ‘totalitatea pastorilor; cler’;

*dirigențe de tineret* ‘persoană aleasă de comunitate pentru a se ocupa în mod speciale de programele și activitățile destinate tinerilor’<sup>23</sup>;

*Marea luptă* ‘denumirea conflictului dintre bine și rău, dintre Hristos și Satana, prezentat în Apocalipsa’;

*Primii pași* ‘grup de vârstă în cadrul programului Școlii de Sabat în care activează copiii cu vârste cuprinse între 0 și 3 ani’;

*Reforma sanitară* ‘totalitatea principiilor unui stil de viață sănătos’;

---

<sup>20</sup> Termenul *internship*, de exemplu, definit drept ‘stagiu de practică pentru absolvenții de teologie efectuat înainte de a fi angajați într-o funcție ecleziastică permanentă’, preluat din limba engleză și utilizat tot mai frecvent în ultimii ani, este la origine un cuvânt compus din substantivul *intern* și elementul de compunere *-ship* (vezi *Online Etymology Dictionary*, pe [www.etymonline.com](http://www.etymonline.com)).

<sup>21</sup> Cuvântul reprezintă un acronim format din inițialele unor cuvinte englezești care denumesc opt factori importanți pentru sănătate: *nutrition* ‘nutriție, alimentație’, *exercise* ‘exercițiu fizic’, *water* ‘apă’, *sunshine* ‘soare’, *temperance* ‘temperanță, cumpătare’, *air* ‘aer’, *rest* ‘odihnă’, *trust in God* ‘încredere în Dumnezeu’.

<sup>22</sup> Mai puțin frecventă, dar prezentă în discursul adventist este și sigla *AWR* (Adventist World Radio).

<sup>23</sup> În ultima perioadă se încearcă înlocuirea sintagmei cu îmbinarea liberă de cuvinte *responsabil al departamentului de tineret*.

*scrisoare de transfer* ‘document scris pe care un membru al bisericii îl solicită bisericii din care a făcut parte la mutarea lui în altă biserică’;

*Spiritul profetic* ‘totalitatea literaturii confesionale produse de scriitoarea americană Ellen G. White’; ‘darul revelației și al inspirației profetice prin care Ellen G. White a conceput scrierile ei’;

*Școala de Sabat* ‘sistem de educație religioasă al Bisericii destinat tuturor participanților la închinare, în care activitatea de învățare se desfășoară pe grupe organizate în funcție de vârstă’.

Unele unități lexicale complexe utilizate frecvent în discursul adventist nu pot fi încadrate în clasa sintagmelor terminologice, deoarece oscilează încă între simple asocieri de cuvinte cu un grad minim de sudură a elementelor componente și asocieri de cuvinte ale căror elemente au un grad mai ridicat de stabilitate<sup>24</sup> (pentru ca o îmbinare de cuvinte să fie considerată sintagmă terminologică trebuie să aibă un sens unitar). Spre deosebire de sintagmele terminologice, un cuvânt poate apărea în mai multe îmbinări relativ libere de cuvinte. De asemenea, cele mai multe dintre îmbinările de cuvinte care se întâlnesc în discursul adventist nu sunt specifice, ele putând fi întâlnite în aceeași formă sau sub formă asemănătoare și în alte discursuri neoprotestante:

*casă de rugăciune* ‘biserică, locaș de închinare’;

*comitet de numiri* ‘comitet alcătuit pe baza propunerilor comitetului special al adunării electivă care face propuneri pentru componența comitetului comunității’;

*comitet executiv* ‘organ de conducere care acționează la nivel de Conferință, de Uniune, de Diviziune sau de Conferință Generală, alcătuit din președintele, secretarul și trezorierul organizației respective’;

*comitet special* ‘comitet desemnat prin vot de către adunarea electivă a bisericii pentru a face propuneri referitoare la componența comitetului de numiri’;

*comitetul comunității* ‘forul ales de biserică locală pentru a conduce comunitatea enoriașilor pe o perioadă de timp determinată’;

*Conferința Generală* ‘forul conducător al Bisericii Adventiste mondiale’;

*oră de rugăciune* ‘primul serviciu de închinare organizat în biserică sâmbătă dimineața, în care mesajul prediciei îndeamnă credincioșii la rugăciune’, ‘orice întâlnire a credincioșilor din cursul săptămânii care are ca principal scop rugăciunea’;

*pastor acreditat* ‘un pastor al cărui statut clerical este reconfirmat de Adunarea electivă a Uniunii de Conferințe’;

*pastor asistent* ‘cleric care asistă un pastor hirotonit în toate slujbele bisericesti, dar care nu poate oficia botezul, Sfânta Cină și cununia religioasă’;

*pastor de tineret* ‘pastor responsabil pentru lucrarea de tineret dintr-o biserică locală sau dintr-o anumită zonă’;

*pastor hirotonit* ‘cleric consacrat de către biserică, având dreptul de a oficia anumite acte rituale precum botezul, Sfânta Cină și cununia religioasă’;

---

<sup>24</sup> Vezi și articolul nostru despre sintagmele terminologice din limbajul religios: Lupu 2013.

*pastor senior* ‘pastor hirotonit sub a cărui jurisdicție se află unul sau mai mulți pastori care deserveșc aceeași biserică locală’;  
*săptămână de rugăciune* ‘săptămână specială consacrată rugăciunii, în care au loc servicii divine speciale’;  
*serviciu divin* ‘cultul divinității exprimat prin cuvinte și gesturi ritualice’ (DEX);  
*zi de bine* ‘proiect al Bisericii care presupune rezervarea unei zile pentru ajutorarea persoanelor defavorizate’;  
*ziua pregătirii* ‘denumire dată zilei de vineri în care se realizează pregătirea personală, precum și cea a casei și a hranei pentru ziua de sabbat în care nu se lucrează’.

## Concluzii

Lexicul neoprotestant constituie, fără îndoială, un sector al vocabularului religios românesc care merită din plin atenția cercetătorilor. Ne-am limitat în articolul de față la analiza particularităților terminologice specifice discursului adventist; dar acesta este numai unul dintre compartimentele lexicului neoprotestant. Analiza particularităților terminologice întâlnite în alte discursuri religioase neoprotestante poate releva, de asemenea, fapte inedite și interesante.

Diferențele confesionale manifestate în primul rând la nivel doctrinar se regăsesc și la nivel lexical. Principalele caracteristici ale religiei adventiste sunt reflectate de utilizarea unui vocabular specific din care fac parte termeni religioși comuni (care aparțin vocabularului creștin fundamental), termeni proprii (cuvinte compuse – cele mai multe prin abreviere sau siglare – sau sintagme terminologice) sau cuvinte ale limbii laice care capătă în context sens religios. O serie de unități lexicale neologice sunt preferate celor din discursul tradițional, având prin urmare o utilizare mai frecventă: *corp pastoral* vs *cler*; *membri* vs *enoriași*; *pastor* vs *preot*; *adunare*, *comunitate* sau *casă de rugăciuni* vs *biserică*; *district* vs *parohie*; *serviciu divin* vs *slujbă*; *zi de sabbat* vs *zi de sărbătoare*. De asemenea, este evidentă tendința de actualizare permanentă a exprimării: anumite unități lexicale precum *lecțiune*, *prezbiter*, *diriginte de tineret* sunt înlocuite de altele considerate mult mai adecvate ca *studiu biblic*, *conducător de comunitate*, *responsabil al departamentului de tineret*.

Cercetarea vocabulelor specializate ale unor confesiuni neoprotestante scoate astfel în evidență fenomene lexico-semantice inedite și pentru lexicografia românească actuală, iar lucrarea de față constituie, cu siguranță, un punct de pornire pentru studierea lexicului religios neoprotestant, în vederea întregirii tabloului care înfățișează terminologia religioasă românească.

## Bibliografie

### A. Sigle

DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1998.

DLRM = *Dicționarul limbii române moderne*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1958.

Scriban = Scriban, August, *Dicționarul limbii românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincialisme)*, Editura „Presa Bună”, Iași, 1939.  
DC = Tamaș, Ioan, 2001, *Mic dicționar creștin catolic*, Editura Sapiența, Iași.

## B. Literatură secundară

- Chivu 2013: Gheorghe Chivu, *Scrisul religios, componentă definitorie a culturii vechi românești, în Perspective asupra textului și discursului religios*, volum îngrijit de Ioan Milică, Emanuel Gafton și Sorin Gruia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013, p. 37-52.
- Felecan 2009: Ovidiu Felecan, *Différences et convergences dans le langage religieux roumain, în Limba română în context european*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2009, p. 24-36.
- Gheție 1975: Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei Române, București, 1975.
- Gordon 2013: Octavian Gordon, *Note asupra limbajului bisericesc românesc. Apropieri și diferențe confesionale*, comunicare susținută în cadrul Conferințelor Academiei Române, manuscris, 2013.
- <http://www.culte.gov.ro/uniunea-bisericilor-crestine-baptiste>
- <http://www.culte.wbd.ro/culte-protestante>
- Lupu 2013: Roxana Lupu, *Tipuri de unități lexicale în cadrul vocabularului religios actual. Sintagme terminologice*, în *Limbă, cultură, civilizație. Provocări și răspunsuri, a VII-a conferință cu participare internațională*, Universitatea Politehnica, ed. Yolanda-Mirela Cately (coord.), Dana Sorana Urs, Fabiola Popa, Brândușa Răileanu-Prepelită, Editura Politehnica Press, București, 2013, p. 261-269.
- Munteanu/Țăra 1978: Ștefan Munteanu, Vasile D. Țăra, *Istoria limbii române literare. Privire generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978.
- Neculai Stănică 2009: Manuela Neculai Stănică, *Caracteristici lingvistice ale scrierilor religioase românești de rit apusean*, Universitatea din București, teză de doctorat, 2009.
- Zafiu 2001: Rodica Zafiu, *Diversitatea stilistică în româna actuală*, Editura Universității din București, București, 2001.
- Zafiu 2005: Rodica Zafiu, *Stilul religios și stângăciile traducerii*, în *România literară*, 2005, nr. 19.
- Zafiu 2010: Rodica Zafiu, *Ethos, pathos și logos în textul predicii*, în Al. Gafton, Sorin Guia și Ioan Milică (ed.), *Text și discurs religios*, II, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2010, p. 27-38.



# DESPRE TERMINOLOGIA VINICOLĂ ÎN TEXTELE VECHI ROMÂNEȘTI\*

MIHAELA MARIN

Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan-Alexandru Rosetti”, București  
*marin.mihaela@clicknet.ro*

**Abstract:** The present article studies some terms from the field of vineyard in the religious texts translations from the 16th-20th centuries. We took into consideration some words inherited from Latin and Thracian substrate and borrowed from Slavic and Greek languages. These items are important because they were used in old and modern translations of the Bible and they have basic and figurative meanings and appear in phrasal structures too.

**Keywords:** Bible, meaning, etymology, religious, Romanian version, term

## 1. Introducere

Vinicultura este (la noi) o ocupație mult mai răspândită și mai veche în raport cu agricultura, fapt explicat de Hasdeu 1874: 168 pE baza condițiilor climatice; pe plan lingvistic, acest lucru are drept consecință numărul mare al elementelor latinești moștenite care acoperă această zonă a vocabularului nostru.

Câmpul semantic de care ne vom ocupa are în română o structură eterogenă atât din punctul de vedere al originii componentelor sale, cât și din cel al primelor atestări ale acestor componente în textele vechi. Propunem clasificarea inventarului lexical în: termeni latinești moșteniți: *auă, poamă, vie, vin, viță*; termeni păstrați din substratul traco-dac: *burduf, strugure* (pentru acesta au fost propuse și alte etimo-logii); împrumuturi de origine slavă: *podgorie, teasc* și din greacă: *aguridă*.

## 2. Analiza termenilor

AGURIDĂ este un împrumut anterior epocii fanariote întrucât figurează într-un text comercial genovez de la 1387, cu sensul ‘strugure necopt’, cu care este înregistrat și în DA: B1688: „Părinții au mâncat *aguridă*” (Ier. 18:5); cf. B1938: „Părinții au mâncat *aguridă*”, B1988: „Părinții au mâncat *aguridă*”.

AUĂ nu mai este astăzi folosit, dar a circulat în limba veche cu următoarele accepțiuni: 1. (învechit) ‘strugure, poamă’, în *Lexiconul* lui Mardarie Cozianul: „Strugurr de *auă*” (MARDARIE, nr. 768) vs. „Strâng *auo*, culeg *viță*” (ib. 4368). Cu această semnificație, *auă* este prezent în Deut. 32:14 (a doua cântare a lui Moise): PS: „Sânge de *auo* bé viru”, cf. B1688: „Sânge de *strugur* au băut, vin”; B1938: „Sângele *strugurelui*,

---

\* *About Wine Terminology in Ancient Romanian Texts*

vin spumos, ai băut”, B1988: „A băut vin, sângele *bobițelor* de *strugure*”. Substantivul mai apare în Fac. 49:12: PO: „La-va [...] în sângele *aoiei* tâmbariul său”, cf. B1688: „Va spăla [...] cu sângele *strugurului* învălitura Lui”, B1938: „El va spăla [...] mantia Sa în sângele *ciorchinilor*”, B1988: „Spăla-va [...] în sânge de *strugure* veșmântul Său”. **2.** (fig.) ‘lume, oameni’: Apoc. 14:18-19: NTB: „Culeage strugurii viei pământului, că s-au copt *ana* (b. Poama)”, cf. B1688: „Culeage strugurii [viei] pământului, căci s-au copt *poamele* ei”, B1938: „Culeage strugurii viei pământului, căci *boabele* ei s-au copt”, B1988: „Culeage ciorchinii viei pământului, căci *strugurii* ei s-au copt”.

După cum vedem, cuvântul apare în traduceri realizate în Transilvania în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în timp ce în versiunile provenite din Muntenia și Moldova e frecvent termenul de substrat, *strugure*. Lexemul *auă*, derivat din lat. *uva* ‘strugure’, a fost moștenit în mai multe idiomuri romanice (veglit. *joiva*, it. *uva*, engad. *u(j)a*, sard. *ua*, sp., port. *uva*), dar s-a păstrat și în dialectele românești sud-dunărene: arom. *auă*, mr. *uă*. Forma sa de genitiv, *aoiei*, întâlnită în PO, ne determină să reconstruim un nominav *á(u)o*, pe care-l regăsim atestat și la Mardarie Cozianul. Cuvântul circulă doar regional, în limba literară impunându-se numele comun autohton *strugure*.

Sinonimele sale contextuale sunt *strugure* și *ciorchine* (pentru sensul 1), *strugure*, *poamă* și *boabă* (pentru sensul 2).

BURDUF este un element lexical aparținând substratului traco-dac. În DA are următoarea definiție: „Foale (cf. *utre*), sac primitiv făcut din pielea (argăsită) a (stomacului) vreunui animal (de capră, de vâțui, de bivol, de nevăstucă, de oaie etc.) în care se păstrează sau se transportă diferite substanțe sau lichide”. Este consemnat în scris începând cu B1688. În Biblie este prezent în 1Reg. 1:24: B1688: „Și să sui [...] cu *burduf* de vin”, cf. B1938: „A luat cu sine [...] un *burduf* de vin”, B1988: „S-a dus [...] luând [...] un *burduf* de vin”. În textele anterioare B1688 se întâlnește sinonimul contextual al lui *burduf*, și anume arhaismul *foi*, moștenit din lat. *folium*, ca, de exemplu, în Luc. 5:37: TETR.: „Nimea să bage vin nou în *foi* vechi”, cf. NTB: „Nime nu bagă vin nou în *foii* vechi”, B1688: „Nimeni nu bagă vin nou în *foi* vechi”, B1938: „Nimeni [...] nu pune vin nou în *burdufuri* vechi”, B1988: „Nimeni nu pune vin nou în *burdufuri* vechi”. În versiunile din 1938 și 1988 ale Bibliei este utilizat doar *burduf*, atestat și cu plural *burdufuri*, care l-a înlocuit pe *foi*, prezent în traduceri vechi.

POAMĂ are în lucrările religioase următorul conținut semantic: **1.** ‘rodul comestibil al arborilor fructiferi’; e.g. Ps. 1:3: PH: „Arburele [...] *poamele* sale dă-le în vremea sa”, cf. PS: „Lemnul răsădit [...] *rodul* său dă în vrémia sa”; DOS.: „Pomul [...] de *roadă* nu să scapă”, B1688: „Lemnul [...] *roadă* lui va da”, B1938: „Pom sădit [...] ce *rodul* său îl dă”, B1988: „Pom [...] care *rodul* său va da”; Fac. 1:11: PO: „Pământul [...] rodii *poamele* sale”, cf. B1688: „Scoase pământul [...] lemn roditoriu care face *roadă*”, B1938: „Pământul a odrăslit [...] *rod*”, B1988: „Pomi *roditori* [...] să dea sămânță în sine”; în Mat. 21:34: NTB „Tremise [...] pre sluga sa, ca den *poama* viii să-i dea lui”, cf. B1688 „Trimise slugile sale [...] să-i ia *rodul*”, B1938 „A trimis pe servitorii săi, [...] să ia [...] *roadă*”, B1988 „A trimis pe slugile sale [...] să ia *roadelă*”; prin generalizare: ‘fruct al oricărei plante’, în Ps. 78:1: PS „Puseră Ierusalimu ca *poamelor* celariu”, cf. PH: „Pus-au Ierusalimul ca *poamelor* veghetoare”, COR. „Puseră Ierusalimul ca a *poamelor* celariu”,

DOS.: „Fiaceră Ierusalimulu Ca o *cramă* când i să ia vinul”, B1688 „Puseră Ierusalimul ca o *cramă*”, B1938 „Au făcut din Ierusalim o *paragină*”, B1988 „Făcut-au din Ierusalim o *ruină*”. **2.** ‘struguri’, în Neem. 13:15: B1688 „Încărcând preste măgari și vin și *struguri*”, cf. B1938 „Încărcau măgarii cu vin, cu *poamă*”, B1988 „Încărcau pe asini vin, *struguri*”; în Lev. 19:10: B1688 „*Broboanele* viii tale să nu le aduni”, cf. B1938 „Să nu aduni *poamele* căzute jos, din livada ta”, B1988 „*Boabele* ce cad în via ta să nu le aduni”; prin extensie, cuvântul a căpătat sensul (reg.) ‘viță de vie’: Num. 13:24, în B1688 „Au tăiat [...] un strugur de *poamă*”, cf. B1938 „Au tăiat [...] un ciorchin [...] de *poamă*”, B1988 „Au tăiat [...] un strugure de *poamă*”; (fig.) Apoc. 22:2: NTB „Pomul [...] rodiia 12 *poame*”, cf. B1688 „Lemnul [...] făcând *roade* 12”, B1938, B1988 „Pomul [...] făcând *rod* de douăsprezece ori pe an”. **3.** ‘recoltă’, în Ps. 77:46: DOS. „I-au sterpit de *poame*”, cf. COR. „Și deade ruginiei *rodul* lor”, PS „Și deade rugirii *rodul* lor”, PH „Și deade ruginriei *rroada* lor”, B1688 „Deade păliciuinii *roadele* lor”, B1938 „El a dat *holdele* lor pradă cărăbușilor”, B1988 „Dat-a stricăciunii *rodul* lor”. **4.** (fig.) ‘fapte ale oamenilor’, în Deut. 32:32: B1688 „*Poamă* de amărăciune lor”, cf. B1938 „*Ciorchinii* lor sunt amari”, B1988 „*Bobitele* lor amare”, în timp ce în Mat. 12:33: B1688 „Faceț pomul bun și *poamele* lui bune, sau faceț pomul putred și *poamele* lui putrede”, cf. B1938 „Pomul este bun și *rodul* lui e bun, [...] că pomul este rău și *rodul* lui e rău”, B1988 „Pomul este bun și *rodul* lui e bun [...] după *roadă* se cunoaște pomul”. **5.** (fig.) ‘rezultatul unei acțiuni’, în Ier. 40:10: B1688 „Adunați vin și *poame*”, cf. B1938: „Strângeți vinul, *poamele*”, B1988 „Strângeți vinul și *fructele* verii”. **6.** (fig.) ‘darul Duhului Sfânt’, în Gal. 5:22: TETR. „*Poama* Duhului iaste dragostea, veselia”, cf. B1688 „*Roadă* Duhului iaste dragostea, bucurie”, B1938 „*Roadele* Duhului sunt dragostea, bucuria”, B1988 „*Roadă* Duhului este dragostea, bucuria”.

Termenul este utilizat în traduceri provenite din cele trei provincii românești și este atestat în textele vechi și moderne atât cu sensurile proprii, ‘rodul pomilor fructiferi’, ‘fructul oricărei plante’, cât și cu cele figurate ‘rezultatul muncii, al acțiunii cuiva’, ‘faptele, vorbele oamenilor’, ‘dar’. Sinonimele sale sunt *rod*, *roadă* (sensurile 1-6), *struguri*, *boabe*, *broboane* (sensul 2); *rod*, *roadă*, *roade*, *holde* (sensul 3); *bobite*, *ciorchini* (sensul 4); *fructe* (sensul 5). În ceea ce privește relațiile cu echivalentele sale contextuale, cel mai cuprinzător sinonim este *rod*, cu varianta *roadă*, deoarece acestea au atât sensuri proprii, cât și figurate. În urma concurenței lui *poamă* cu lexemul de substrat, *strugure*, s-a impus acesta din urmă. Celelalte sinonime ale lui *poamă*, *bobită*, *boabă* și *ciorchine*, sunt întrebuințate astăzi doar cu referire la *struguri*. Este atestat și cuvântul moștenit din latină *fruct*, care l-a înlocuit în limba contemporană pe *poamă* și care, în relația cu *rod* și *roadă*, presupune un grad mai mare de concretețe, în timp ce ultimul este preferat pentru exprimarea ideii de ‘rezultat al unei acțiuni, al unei strădanii’. *Holdă* desemnează conceptul de ‘cultură agricolă’. *Poamă* apare în citatele de mai sus cu formă de singular (cu sens de plural), dar și de plural, ceea ce putem constata și în cazul sinonimele sale contextuale.

PODGORIE apare în documentele din secolul al XVI-lea de la curtea și biserica din Suceava și Târgoviște, în variație liberă cu *podgore*. Fenomenul s-ar datora, după B. P. Hasdeu (1874: 181), necunoașterii de către grămăticii a pronunțării exacte a cuvântului; prin urmare, circulau ambele forme. Termenul are următoarele sensuri: **1.**

(învechit) ‘regiune de la poalele unui deal sau ale unui munte’, în Luc. 1:39: EV. „Maria duse-se supt *podgorie*”, cf. NTB „Maria [...] mearse în al *susurile*”, B1688 „Mariam [...] mearse la *munte*”, B1938 „Măria s-a dus [...] în *ținutul muntos*”, B1988 „Maria s-a dus [...] în *ținutul muntos*”. 2. ‘zonă din regiunea de deal, cultivată cu viță de vie, regiune viticolă’; p. ext. ‘plantele cultivate în aceste regiuni’, în Iis. Nav. 24:13: B1688 „Au dat voao [...] *vii* și maslini”, cf. B1938 „*Podgorii* și livezi de măslini”, B1988 „V-am dat [...] din *viile* și din grădinile de măslini”; în Jud. 9:27: B1688 „Au ieșit la *țarină* și au cules viile”, cf. B1938 „Ducându-se în *podgorii* culeseră viile”, B1988 „Au ieșit în *țarină* și au cules viile”.

Echivalentele sale contextuale sunt *munte*, *susurile*, perifriza *ținutul muntos* (pentru sensul 1); *vii*, *țarină* (pentru sensul 2).

STRUGURE este întrebuințat în accepțiunile: 1. ‘fructul viței de vie’ în Fac. 40:11: PO „Luund [...] *strugurii* storșuii”, cf. B1688 „Luoaiu *strugurul* și-l storșu”, B1938 „Luam *struguri* și-i storceam”, B1988 „Am luat un *strugure* și l-am stors”. 2. ‘stafidă’, în Num. 6:3: B1688 „*Stafide* nu va mânca”, cf. B1938 „*Stafide* să nu mănânce”, B1988 „*Struguri* [...] uscați să nu mănânce”. 3. (fig.) ‘faptă’, în Deut. 32:32-33: PS „*Struguru* de fiare, *strugur* amaru lor”, cf. COR. „*Strugur* [...] de fiiare, *strugur* amar lor”, DOS. „*Bobița* de fiare [...] *strugurul* amărăciunii”, B1688 „*Strugur* de hiare, *poamă* de amărăciune lor”, B1938 „*Struguri* otrăviți și *ciorchinii* lor sunt amari”, B1988 „*Struguri* otrăviți și *bobițele* lor amare”. 4. (fig.) ‘lume, oameni’, în Apoc. 14:18-19: NTB „Culeage *strugurii* viei pământului, că s-au copt *aua* (b. *Poama*)”, cf. B1688 „Culeage *strugurii* [viei] pământului, căci s-au copt *poamele* ei”, B1938 „Culege *strugurii* viei pământului, căci *boabele* ei s-au copt”, B1988 „Culege *ciorchinii* viei pământului, căci *strugurii* ei s-au copt”. 5. ‘Sfânta Euharistie’, în Fac. 49:12: PO „La-va [...] în sângele *aoiei* tâmbariul său”, cf. B1688 „Va spăla [...] cu sângele *strugurului* învălitura Lui”, B1938 „El va spăla [...] mantia Sa în sângele *ciorchinilor*”, B1988 „Spăla-va [...] în sânge de *strugure* veșmântul Său”.

*Strugure* figurează în PO și la Coresi (secolul al XVI-lea), în NTB, B1688 (secolul al XVII-lea), dar și în B1938, B1988, atât cu sensul denotativ ‘fructul viței-de-vie’, cât și cu cele conotative ‘lume, oameni’; ‘fapte ale oamenilor’.

După Adriana Ionescu (1985: 156), *strugure* este un derivat de la baza *strug*, atestată în româna veche și în cea contemporană, cu sufixul autohton *-ure* (prezent în *măgură*, *purure*); înțelesurile sale primare erau ‘tulpină târătoare, rug; fructul viței-de-vie’. Ulterior, sensul său s-a restrâns la ideea de ‘fruct’, accepțiune cu care este utilizat astăzi. Această evoluție semantică se datorează, în opinia autoarei citate, concurenței dintre *strugure* ‘viță-de-vie’ și lat. *vitea* ‘id.’<sup>1</sup> În textul biblic, termenul de substrat, *strugure*, desemnează în mod simbolic conceptele de ‘lume’, ‘fapte ale oamenilor’, reprezentate metaforic ca ‘roade’.

<sup>1</sup> Cuvântul provine din rad. i.-e. \**ster-* ‘ausbreiten, ausstreuen’, prezent și în v. ind. *strnāti, strnotī* ‘streut, streut hin, bestreut; wirft hin, wirft nieder’, avest. *star-* ‘sternere’, gr. *σποροῦμι* ‘bestreue, streke hin, breite aus’; *σπράμα* ‘Streu, Lager, Bettdecke’; lat. *sternere* ‘auf den Boden hinstreuen, hinbreiten’, *stramen* ‘Streu’, engl. *to straw* ‘a se întinde (pe jos, pe pământ), a se târi’ (de la care s-a format și engl. *strawberry* ‘fragă’), care au semul comun ‘întins (pe jos), așternut’, prezent atât în alb. *shtrij, shtroj*, cât și în rom. *strug(ure)* (Ionescu 1985: 157).

Echivalentele contextuale ale lui *strugure* sunt: *stafidă*, *strugure uscat* (pentru sensul 2); *bobită*, *poamă*, *ciorchine* (pentru sensul 3); *auă*, *poamă*, *boabă*, *ciorchine* (pentru sensul 4). Pentru primul sens nu există sinonime, în toate versiunile citatului biblic fiind preferat cuvântul autohton, cu formele *struguri*, *strugure* și, învechit, *strugur* (ultimele două, cu înțeles de plural). *Poamă* și *auă* sunt prezente și în româna veche, cel dintâi fiind învechit și regional, iar cel de-al doilea a ieșit din uz. Lipsa unui sinonim total al lexemului *strugure* i-a conferit acestuia o poziție privilegiată în limba literară veche și contemporană.

TEASC desemnează noțiunile: **1.** ‘presă manuală cu ajutorul căreia se strivesc strugurii pentru a se obține mustul’, în Prov. 3:10: B1688 „Cu vin *teascurile* tale să vor răvărsa”, cf. B1938 „Mustul va da afară din *teascurile* tale”, B1988 „Mustul va da afară din *teascurile* tale”; prin extensie, ‘încăperea unde este instalat teascul’, în Is 5:25: B1688 „*Teasc* am săpat întru ea”, cf. B1938 „Săpat-a așijderea și *teasc*”, B1988 „Săpat-a și un *teasc*”; în Mat. 21:33: EV. „Săpă într-însa *tocitoare*”, cf. NTB „Săpă în ia *teasc*”, B1688 „Săpă în ea *teasc*”, B1938 „A săpat zăcătoare sub *teasc*”, B1988 „A săpat în ea *teasc*”. **2.** (învechit) ‘numele unui instrument de tortură’, în Plâng. 1:15: B1688 „Calcă Domnul *teascul* [...] featei Iudii”, cf. B1938 „Stăpânul a strivit ca în *teasc* pe [...] fata Iudei”, B1988 „Stăpânul a strivit ca în *teasc*, fecioara lui Iuda”. **3.** (fig.) ‘capcană în care sunt prinse și strivite animalele de către o greutate ce cade asupra lor’, în Apoc. 14:20: NTB „Îngerul [...] via pământului [...] o aruncă în *tocitoare* [...] mâniei lui Dumnezeu”, cf. B1688 „Îngerul [...] via pământului [...] au pus în *teascul* [...] mâniei lui Dumnezeu”, B1938 „Îngerul [...] ciorchinii îi aruncă în *teascul* [...] mâniei lui Dumnezeu”, B1988 „Îngerul [...] strugurii i-a aruncat în *teascul* [...] mâniei lui Dumnezeu”. **4.** ‘cușcă’, în Iez. 19:9: B1688 „L-au pus pre el [...] în *teasc*”, cf. B1938 „Într-o *cușcă* [...] îl închiseră”, B1988 „L-au pus în lanțuri într-o *cușcă*”. Dosoftei a pus în evidență simbolismul religios al lui cuvântului *teasc*, ‘jertfă a sfinților’, glosându-l astfel: „Călcătorile și *teascurile* să-nțăleg când să vărsa sângele cel svânt” (Psaltirea în versuri, Ps. 80).

Cuvântul este consemnat prima dată în scris în NTB și a fost preferat și de alți traducători din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Aceștia din urmă au apelat la echivalentele contextuale ale lui *teasc*, și anume *tocitoare*, *zăcătoare* (ambele învechite astăzi), pentru redarea nuanțelor exprimate de numele comun mai sus menționat. În textele religioase din perioada amintită, *teasc* avea și accepțiunile ‘cușcă’ și ‘instrument de tortură’, care astăzi nu se mai păstrează. *Teasc* este sinonim cu: *tocitoare* (sensul 3) și *cușcă* (sensul 4).

VIE este un termen panroman, derivat de la lat. *vinea*, din care au rezultat it. *vigna*, fr. *vigne*, sp. *viña*, catal. *vinya*, port., prov. *vinha*. Este înregistrat în traduceri din secolul al XVI-lea cu forma *vinia*, fapt care demonstrează proveniența sa direct din latină, iar în plan social atestă practicarea viticulturii fără întrerupere la noi. Importanța acestui cuvânt în română este întărită nu numai de prezența sa în toate versiunile lucrărilor religioase din secolele al XVI-lea – al XX-lea (cu un semantism foarte complex), ci și de circulația sa frecventă în limba actuală. Este vorba despre următoarele accepțiuni: **1.** ‘viță de vie’, în Iac. 3:12: CV „Frații mei, [...] face [...] *viia* smochine?”, cf. NTB „Poate face [...] *vița* smochine?”, B1688 „Poate [...] să facă [...] *via* smochine?”, B1938 „*Vița* *viei* să facă smochine?”, B1988 „*Vița de vie* să facă smochine?”; în Fac. 49:11-12: PO

„Va lega mândzișorul Său la buciumpul *vieei*”, cf. B1688 „Legând la *vie* mânzul Său”, B1938 „Va lega de *viță* asinul Său”, B1988 „Va lega de *viță* asinul Său”; în Fac. 9:20: PO „Noe sădi *vie*”, cf. B1688 „Noe [...] răsădi *vie*”, B1938 „Noe [...] a sădit *vie*”, B1988 „Noe [...] a sădit *vie*”. Cu același sens apare și în Ps. 127:3: PH „Muiarea ta ca o *viță* rodită”, cf. PS „Muiarea ta ca o *viță* roditoare”, COR. „Muiarea ta ca *viță* roditoare”, DOS. „Femiaia ta va fi ca o *viță*. În casă rodită-n cuviință”, B1688 „Muiarea ta ca o *vie* rodită”, B1938 „Femeia ta fi-va ca o *viță* plină de rod”, B1988 „Femeia ta ca o *vie* roditoare”. **2.** ‘plantație de vie, podgorie’, în Ps. 106:37: PS „Răsădiră *vinii*”, cf. PH „Răsădiră *vinele*”, COR. „Răsădiră *vinii*”, DOS. „Răsăriră *vinele*”, B1688 „Răsădiră *vinii*”, B1938 „Au sădit *viță*”, B1988 „Au sădit *vinii*”; în Jud. 9:27: B1688 „Au cules *viile*”, cf. B1938 „Culeseră *viile*”, B1988 „A cules *viile*”; în Mat. 21:33: Ev. „Om neștine [...] sădi [...] *via*”, cf. NTB „Un om [...] sădi *vie*”, B1688 „Un om [...] sădi *vie*”, B1938 „Un gospodar a sădit *vie*”, B1988 „Un om [...] a sădit *vie*”. **3.** (fig.) ‘lume, oameni’, în Apoc. 14:19, în NTB „Îngerul [...] culease *via* pământului”, cf. B1688 „Îngerul a cules *via* pământului”, B1938 „Îngerul [...] culese *via* pământului”, B1988 „Îngerul [...] a cules *via* pământului”. **4.** (fig.) ‘popor’, în Ier. 6:9: B1688 „Culeageț ca o *vie* rămășițele lui Israel”, cf. B1938 „Culegeți [...] ca pe o *vie* rămășița lui Israel”, B1988 „Se vor culege rămășițele lui Israel, cum se culege *via*”. **5.** (fig.) ‘fapte’, în Deut. 32:32: PS „De *viile* Sodomului, *vinia* lor”, cf. PH „*Via* Sodomului, *via* lor”, COR. „De *viile* Sodomului *via* lor”, B1688 „Pentru că den *via* Sodomului, *via* lor”, B1938 „Vinul lor este din *vițele* Sodomei”, B1988 „*Via* lor este din *vița de vie* a Sodomei”; în Apoc. 14:18: NTB „Culeage strugurii *viei* pământului”, cf. B1688 „Culeage strugurii [*vieii*] pământului”, B1938 „Culege strugurii *viei* pământului”, B1988 „Culege ciorchinii *viei* pământului”.

Lexemul *vie* apare în Psalmi cu formele *vinie* (învechită astăzi și foarte apropiată de etimon) și *vie* (generală în limba actuală): Ps. 79:9: PS „*Viniile* de întru Eghiptet mutași”, cf. PH „*Vinia* de Ieghiptu aduseși”, COR. „*Vinile* den Eghiptet mutași”, DOS. „Din Eghiptet ți-ai mutat *vie* buiacă”, B1688 „*Vie* de la Eghipt ai rădicat”, B1938 „O mlădiță de *vie* adus-ai din Egipt”, B1988 „*Via* din Eghiptet ai mutat-o”; în Ps. 79:9: PS „Dzeu [...] cercetă *vinia* acesta”, cf. PH „Dzeu tare [...] socoteaști *vinia* ta”, COR. „cercetă *vinia* aceasta”, DOS. „Ce te-ntoarce din ceri, Doamne, de-ți vezi *viid*”, B1688 „Dumnezeul puterilor [...] socoteaște *via* aceasta”, B1938 „Dumnezeule Savaot [...] cercetează *via* aceasta”, B1988 „Dumnezeul puterilor [...] cercetează *via* aceasta”.

Sinonimul unic al lui *vie* este *viță* (cu sensul ‘vie’) și apare în PH, PS și B1938, în celelalte versiuni fiind preferat *vie*.

VIN se regăsește în toate traducerile comparate de noi în accepțiunile: **1.** ‘băutura alcoolică obținută prin fermentarea mustului de struguri’, în Ps. 103:17: PS „*Vinulu* veselește înema omului”, cf. PH „*Vinrulu* veselește înrîma omului”, COR. „*Vinul* veselește înema omului”, DOS. „Le-ai dat *vinul* Să-ș facă veselie”, B1688 „*Vinul* veselește înima omului”, B1938 „*Vinul* care înveselește înima omului”, B1988 „*Vinul* veselește înima omului”; în Fac. 9:21: PO „Bău din *vinul* ei”, cf. B1688 „Și bău den *vin*”, B1938 „A băut *vin*”, B1988 „A băut *vin*”. **2.** ‘cantitate determinată din această băutura’, în 1Reg. 1:24: B1688 „burduf de *vin*”, cf. B1938 „Un burduf de *vin*”, B1988 „Un burduf de *vin*”. **3.** ‘must’, în Is. 16:10: B1688 „Nu vor călca *vin* în teascuri”, cf. B1938 „Nu dă *vinul* la teascuri”, B1988 „Nu mai dă *vinul* la teasc”. **4.** urmat de

determinări care indică proveniența; în sintagma *vin nou*, în Luc. 5:37, Marc. 2:2: TETR. „*Vin nou* în foi vechi”, cf. NTB „*Vin nou* în foi vechi”, B1938 „*Vin nou* în burdufuri vechi”, B1988 „*Vin nou* în burdufuri vechi”. 5. urmat de determinări care însoțesc calitatea, în Ioan 2:10: TETR. „Tot omul mainte *vin bun* pună și cându se îmbată atunce se veselește”, cf. NTB „Omul întâiu pune *vinul bun* și deaca să veselescu, atuncea cel mai slabu”, B1688 „Omul întâiu *vinul* cel bun pune, și, când să vor îmbăta, atuncea pre cel mai prost”, B1938 „Orice om pune întâi *vinul cel bun* și când nuntașii au băut bine, pune pe cel mai slab”, B1988 „Orice om pune întâi *vinul* cel bun și apoi [...] pe cel mai slab”. 6. (fig.) ‘mânie’, în Deut. 32:32: PS „Mânia zmaului *virul* lor”, cf. COR. „Mânia zmeului *vinul* lor”, B1688 „Mânia balaurilor, *vinul* lor”, B1938 „*Vinul* lor este venin de balaur”, B1988 „*Vinul* lor este venin de scorpion”. 7. ‘Sfânta Euharistie’, în Fac. 49:12: PO „La-va în *vin* veșmântul său și în sângele aoiei tâmbariul său”, cf. B1688 „Va spăla cu *vin* îmbrăcămîntea Sa și [...] cu sângele strugurului învălitura Lui”, B1938 „El va spăla în *vin* veșmântul Său și mantia Sa în sângele ciorchinilor”, B1988 „Spăla-va în *vin* haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său”.

În versiunile vechi se întâlnesc forme cu și fără rotacism: Ps. 4:7: PS „*Virul* și untul său mulți-se-va”, cf. PH „*Vinru* și untulu tău mulțiră-se”, COR. „*Vinul* și untul înmulțise”, DOS. „*Vinu* și grâu să-mi prisosască. Oloiul să nu lipsască”, B1688 „Roadă grâului, *vinului* și untdelemnului lor s-au înmulțit”, B1938 „Grâul lor și *vinul* lor s-au făcut din belșug”, B1988 „Rodul [...] de *vin* și de untdelemn ce s-a înmulțit”; în Ps. 68:14: PS „De mere cânta bendu *virul*”, cf. PH „De menre cânta bându *vinrul*”, COR. „De mine cânta bându *vin*”, DOS. „Ceia ce biau la crășme mă cântă”, B1688 „La mine cânta ceia ce bea *vin*”, B1938 „Bețivii îmi scornesc cântece de ocară”, B1988 „Despre mine cântau cei ce beau *vin*”; în Am. 5:11: B1688 „Nu veți bea din *vinul* lor [al viilor]”, cf. B1938 „Nu veți bea din *vinul* ei”, B1988 „Nu veți bea din *vinul* ei”; în Ioan 2:3: TETR. „Nu ajunse *vin*”, cf. NTB „Sfârșindu-să *vinul*”, B1688 „Sfârșindu-se *vinul*”, B1938 „S-a fost sfârșit *vinul*”, B1988 „Sfârșindu-se *vinul*”.

Lexemul *vin* nu are niciun echivalent contextual.

VIȚĂ are umătoarele semnificații: 1. ‘arbust din familia vitaceelor, cu rădăcina puternică, cu tulpina scurtă, din care se dezvoltă mlădițe lungi și subțiri care agață prin cârcei, cu frunze mari lobate, cu inflorescența în racem și cu fructe sub formă de boabe, de culoare verde-gălbuie, roșie etc., dispuse în ciorchini; vie<sup>1</sup> (1) (*Vitis vinifera*): în Deut. 32:32: COR. „De viile Sodomului via lor și *vița* lor de Gomor”, cf. TETR. „De viile Sodomului, *vița* lor de la Gomor”, PS „De viile Sodomului viniia lor, și *vița* lor de Gomoru”, PSALT.: „Din viniile Sodomului, vinia lor, și *vița* lor, de Gomor”, B1688 „Pentru că den via Sodomului, via lor, și *vița* lor, de la Gomor”, B1938 „*Vinul* din *vițele* Sodomei și din [...] *podgoriile* Gomorei”, B1988 „Via lor este din *vița de vie* a Sodomei și din șesurile Gomorei”. 2. ‘coardă de viță’, în Fapte 28:3: CV „Grămădi Pavelu *vițe de vie* multe”, cf. B1688 „Și adunând Pavel mulțime de *găteji*”, B1938 „Pavel strângând grămadă de *găteje*”, B1988 „Strângând Pavel grămadă de *găteje*”, în Is. 18:5: B1688 „*Vițișoarele* [...] le va tăia”, cf. B1938 „Va tăia El *vițele*”, B1988 „*Vițele* vor fi tăiate”. 3. ‘vrej, lăstar, curpen; lujer’, în Ps. 79:12: COR. „Tinseși *vițele* lui pînă la mare”, cf. PS „Tinseși *vițele* lui pînă la mare”, PH „Tinse *strugurii* ei pînă la mare”, DOS. „Cu *vițele* ei chedrii să frâmșadză. Cu *curpenii* pînă-n mare să lățiaște”, B1688 „Îtinse *vițele* ei pînă

la mare”, B1938 „Ea și-a resfirat *curpenii* până la mare”, B1988 „Întins-ai *vișele* ei până la mare”; în Fac. 40:9-10: PO „Un bucium de vie [...] avea trei *vișe*”, cf. B1688 „În vie era trei *vișe*”, B1938 „Un butuc de vie [...] avea trei *curpeni*”, B1988 „O coardă de vie [...] avea trei *vișe*”; în Fac. 49:11: PO „Va lega [...] puiul asineei sale cătră *vișă vieei*”, cf. B1688 „Legând [...] la cârceiu *mânzul* măgăriții Lui”, B1938 „El va lega [...] de coarda *vișei* mânzul asinei Sale”, B1988 „El va lega [...] de coarda *vișei* mânzul asinei Sale”; (prin extensie) ‘lemnul vișei de vie’, în Iez. 15:2: B1688 „Ce s-ar face *lemnul vieei*?”, cf. B1938 „Cu cât este mai de preț *vișă de vie*?”, B1988 „Ce întâietate are lemnul de *vișă de vie*?”. 4. (fig.; cu sens adjectival, despre femei) ‘prolific, roditor’, în Ps. 127:3: COR. „Muiarea ta ca *vișă* roditoare”, cf. PS „Muiarea ta ca o *vișă* roditoare”, PH „Muiarea ta ca o *vișă* rodită”, DOS. „Femiaia ta va fi ca *vișă*/ În casă-ți rodită-n cuviință”, B1688 „Muiarea ta ca o *vie* rodită”, B1938 „Femeia ta [...] ca o *vișă* plină de rod”, B1988 „Femeia ta ca o *vie* roditoare”. 5. (fig.) ‘oameni, lume’, în Ioan 15:2: TETR. „Toată *vișă* den Mine nu va face rod scoate-voi ea”, cf. NTB „Toată *vișă* carea nu aduce în Mine rod o ia”, B1688 „Toata *vișă* ce n-aduce rod în Mine, rădică-o pre ea”, B1938 „Orice *mlădiță* care nu aduce roadă întru Mine, el o dă la o parte”, B1988 „Orice *mlădiță* care nu aduce roadă întru Mine, El o taie”. 6. ‘Hristos’, în Ioan 15:1: TETR. „Eu sânt *vie* adevărită”, cf. NTB „Eu sânt buciumul *vișei* cel adevărat”, B1688 „Eu sânt buciumul *vișei* cel adevărat”, B1938 „Eu sunt *vișă* cea adevărată”, B1988 „Eu sunt *vișă* cea adevărată”. 7. ‘ascendență domnească sau nobiliară’, în Iez. 17:13: B1688 „Va lua den *sămânța* împărăției”, cf. B1938 „Va lua pe unul de *vișă* domnească”, B1988: „A luat pe unul din *neamul* regesc”. 8. însoțit de determinări care arată calitatea, în Am. 5:11: B1688 „*Vii* pofite ați răsădit”, cf. B1938 „Ați sădit *vișă* de bun soi”, B1988 „Ați sădit *vișă* de bun soi”. 9. (învechit) ‘șuviță de păr’, în Jud. 16:20: B1688 „Au chemat pe bărbiari și au ras pre ceale 7 *vișe* ale capului lui”, cf. B1938 „A chemat pe un om care a ras cele șapte *șuvițe* de pe capul lui Samson”, B1988 „A chemat un om și i-a poruncit să tundă cele șapte *șuvițe* ale capului lui”.

Sinonimele contextuale ale lui *vișă* sunt *podgorie* și *șes* (pentru sensul 1); *găteje*, *vișoare* (pentru sensul 2); *struguri*, *curpeni* (pentru sensul 3); *mlădiță* (pentru sensul 5); *sămânță*, *neam* (pentru sensul 7); perifriza *vie poftită* (pentru sensul 8); *șuviță* (pentru sensul 9).

### 3. Particularități gramaticale

Contextele avute la dispoziție au pus în evidență prezența unor trăsături morfologice specifice limbii secolelor al XVI-lea–al XVIII-lea, cum ar fi unele forme învechite de plural, utilizarea pluralului cu sens de singular și viceversa.

Sunt atestate doar la singular *aguridă*, *ană* și *vin*.

Apar atât la singular, cât și la plural:

a) *Burduf*, cu plural *burdufuri*: Luc. 5:37: B1938 „vin nou în *burdufuri* vechi”, cf. B1988 „vin nou în *burdufuri* vechi”.

b) *Podgorie*, la plural doar în B1938, Iis. Nav. 24:13: „*Podgorii* și livezi de măslini”, cf. B1688 „Au dat voao [...] *vii* și maslini”, B1988 „V-am dat [...] din *viile* și din grădinile de măslini”.



c) *Teasc*: Prov. 3:10: B1688 „Cu vin *teascurile* tale să vor răvărsa”, cf. B1938 „Mustul va da afară din *teascurile* tale”, B1988 „Mustul va da afară din *teascurile* tale”.

d) *Strugure* figurează în traducerile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea atât cu forma actuală de singular, cât și cu cea învechită, *strugur* (B1688). Pentru exprimarea pluralului se utilizează, alături de *struguri* în PO, NTB, B1688, B1938, B1988, și singularul (cu înțeles de plural) *strugur(e)* (COR., B1688).

e) *Vie* are pluralele *vi*. DOS. „*Viile* le-au întors în sete”. În Num. 22:24: B1688 „Stătu îngerul Domnului în răzoarele *viilor*”, cf. B1938 „Îngerul i-a ieșit înainte [...] între *vi*”, B1988 „Îngerul Domnului a stat [...] între *vi*”; (învechit) *vine*, în Ps. 106:36: PH „Răsădiră vinele”, cf. PS „Răsădiră *vi*”, COR. „Răsădiră *viu*”, DOS. „Ș-au făcut [...] *vi* cu bunătațe”, B1688 „Răsădiră *vi*”, B1938 „Au sădit *vi*”, B1988 „Au sădit *vii*”; (învechit) *vie*, în Jud. 11:33, B1688 „*Viele* lui Avel”; (învechit) *vini*, în Ps. 77:52, PS „Bātu cu grindire *vinile* lor”, cf. PH „Bātu cu grindire *vinile* lor”, COR. „Bātu cu grindine *viile* lor”, B1688 „Ucise cu grindină *via* lor”, B1988 „Bătut-a cu grindină *via* lor”.

Singularul *vie* exprimă și ideea de plural, în Am. 9:14: B1688 „Vor răsădi *vie*”, cf. B1938 „Sădi-vor *vi*”, B1988: „Vor sădii *vi*”.

f) *Viță* are forme de plural atestate în textele vechi și moderne cu diferite sensuri: ‘coarde de viță’, Fapte 28:3: CV „*Vițe de vie* [...] le punrea pe focu”; ‘lăstari’, Ps. 79:12: COR. „Tinseși *vițele* lui până la mare”, cf. PS „Tinseși *vițele* lui până la mare”, PH „Tinse *strugurii* ei până la mare”, DOS. „Cu *vițele* ei chedrii să frâmșadză. Cu *curpenii* până-n mare să lățiaște”, B1688 „Îtinse *vițele* ei până la mare”, B1938 „Ea și-a resfirat *curpenii* până la mare”, B1988 „ntins-ai *vițele* ei până la mare”; în Fac. 40:9-10: PO „Un bucium de vie [...] avea trei *vițe*”.

#### 4. Productivitatea

Lexemele *aguridă*, *strugure* și *viță* se întâlnesc în derivate.

De la *aguridă* s-a format derivatul verbal *a agurizi*, întâlnit în Is. 18:5, B1688: „*Agurida* va înflori, floare *agurizând*”.

De la *strugure* a rezultat derivatul diminutival *struguraș*, în Is. 18:5, B1688: „*Strugurașii* cei mici [...] și *vițișoarele* [...] le va tăia”.

De la *viță* avem derivatul diminutival *vițișoară*, atestat la plural, cu sensul ‘coardă de vie’, în același verset din B1688: „Mai nainte de seacere [...] *vițișoarele* [...] le va tăia”.

*Strugure* apare în compusul *Valea Strugurelui* (în alte versiuni *Valea Eșcol*).

#### 5. Prezența termenilor în frazeologie

Unele dintre cuvintele pe care le-am avut în vedere se regăsesc în sintagme și expresii.

1) În sintagme:

a) *Poamă* apare în sintagmele *al poamelor celariu*, *al poamelor veghetoare*, cu echivalentele *cramă*, *parașină* și *ruină*, de exemplu, în Ps. 78:1: PS „Ierusalimu ca *poamelor* celariu”, cf. PH „Ierusalimul ca *poamelor* veghetoare”, COR. „Ierusalimul ca a *poamelor* celariu”, DOS. „Ierusalimulu Ca o *cramă*”, B1688: „Ierusalimul ca o *cramă*”, B1938: „Ierusalim o *parașină*”, B1988: „Ierusalim o *ruină*”.

b) *Strugure* se regăsește în sintagme ca *sângele strugurelui*, *sânge de strugure*: Fac. 49:12: B1688 „Sângele strugurului”, B1988 „Sânge de strugure”, cf. PO „Sângele aoiei”, B1938 „Sângele ciorchinilor”. O altă sintagmă în care apare acest substantiv este *strugurele viei pământului*, în Apoc. 14:18-19: NTB „Strugurii viei pământului”, cf. B1688 „Strugurii [viei] pământului”, B1938 „Strugurii viei pământului”, B1988: „Ciorchinii viei pământului”.

c) substantivul *vie* apare în sintagmele *via pământului* (fig. ‘oamenii’), în Apoc. 14:19: NTB „Îngerul [...] culease *via pământului*”, cf. B1688 „Îngerul a cules *via pământului*”, B1938 „Îngerul [...] culese *via pământului*”, B1988 „Îngerul [...] a cules *via pământului*” sau *viță de vie*, în Iez. 15:2: B1938: „Coarda de viță de vie”, cf. B1688 „Lemnul viei”.

d) Substantivul *vin* este des întâlnit în sintagme. *Vin băutoriu* cu sensul ‘bețiv’ apare în Mat. 11:19: TETR. „Cest om [...] *vin băutoriu e*”, cf. NTB „Om [...] *vin băutoriu*”, B1938 „Om [...] *băutor de vin*”, B1988 „Om [...] *băutor de vin*”; 1Tim. 3:8: NTB „Diaconilor [...] *nu băutoriu vin mult*”, B1688 „Diaconii [...] *nebăutori de vin mult*”, B1938 „Diaconii [...] *nebăutori de vin mult*”, B1988 „Diaconii [...] *nu dedați la vin mult*”. Cu sens figurat, substantivul apare în *vinul urgiei (mâniei) curviei*, *vinul patimei și al desfrâului*, *vinul furiei desfrânării*, în Apoc. 14:8: NTB „Vavilonul [...] cu *vinul urgiei curviei* lui adapă toate limbile”, cf. B1688 „Vavilonul [...] den *vinul mâniei curviei* ei au adăpat toate limbile!”, B1938 „Babilonul [...] a adăpat toate neamurile din *vinul patimei și al desfrâului ei*”, B1988 „Babilonul [...] a adăpat toate neamurile din *vinul furiei desfrânării sale*”. Sintagmele *vinul mâniei*, *vinul aprinderii mâniei*, *vinul aprinderii* sunt folosite cu sensul ‘răzbunare, pedeapsă’ în: Apoc. 14:10: NTB, B1688 „*Vinul mâniei* lui Dumnezeu”, cf. B1938 „*Vinul aprinderii mâniei* lui Dumnezeu”, B1988 „*Vinul aprinderii* lui Dumnezeu”.

*Rodul viței* desemnează vinul în Deut. 22:10: B1938 „Rodul viței”, cf. B1688 „*Roadă viei Tale*”, B1988: „*Roadele viei Tale*”.

## 2) În expresii:

*A călca (la, în) teasc* ‘a stoarce, a zdrobi strugurii’: Neem. 13:15, B1688 „Călcând teascuri”, cf. B1938 „Călcău la teasc”, B1988 „Călcău în teascuri”.

*A se trezi din (amețeala de) vin* ‘a se trezi din beție’: Fac. 9:24, PO „Noe fu deșteptat din beția lui”, cf. B1688 „*Se trezi* Noe din vin”, B1938 „*S-a trezit* Noe din beția lui”, B1988 „*Trezindu-se* Noe din amețeala de vin”.

*A adăpa cu vin de plângere (vin de milă)* ‘a smeri’: Ps. 59:3, PS „Adăpatu-ne-ai cu viru de plângere”, cf. PH „Adăpatu-ne-ai cu vinu de milă”, COR. „Adăpatu-ne-ai cu vin de plângere”, DOS. „Ni-ai adăpatu-ne cu vinuri de plânsu”, B1688 „Ne adăpaș pre noi cu vinul umilinții”, B1938 „Ne-ai dat să bem un vin care amețește”, B1988 „Adăpatu-ne-ai pe noi cu vinul umilinței”.

## 6. Echivalentele de traducere

În textele vechi religioase există două tipuri de sinonimie (Dimitrescu 2005: 34): *simplă* (între doi termeni sau „binoame sinonimice”) și *complexă* (între mai mulți termeni cu același referent).

În contextele comparate de noi apar:

1) „binoame sinonimice”: a) formate numai din sinonime unice: *strugure* și *ciorchine*; *burduf*/ *foi*; *teasc*/ *cușcă*; *vie*/ *viță*; *viță*/ *mlădiță*; *viță*/ *șuviță*; *strugure*/ *stafidă*; b) cu sinonim perifrastic: *stafidă*/ *strugure uscat*; *viță*/ *vie poftită*;

2) serii cu trei termeni: a) din sinonime unice: *teasc*/ *tocitoare*/ *zăcătoare*; *strugure*/ *poamă*/ *boabă*; *poamă*/ *rod*/ *roadă*; *struguri*/ *boabe*/ *broboane*; *bobiță*/ *boabă*/ *ciorchine*; *rod*/ *roadă*/ *fruct*; *bobiță*/ *poamă*/ *ciorchine*; *viță*/ *podgorie*/ *șes*; *vițe*/ *găteje*/ *vițișoare*; *vițe*/ *struguri*/ *curpeni*; *viță*/ *sămânță*/ *neam*; b) cu sinonim perifrastic: *podgorie*/ *ținutul muntos*/ *munte*;

3) serii cu patru termeni: a) cu sinonime unice: *bobițe*/ *ciorchini*/ *plod*/ *fruct*; *podgorii*/ *susurile*/ *vii*/ *țarină*; *auă*/ *poamă*/ *boabă*/ *ciorchine*; b) cu sinonime perifrastice: *sângele strugurelui*/ *sânge de strugure*/ *sângele aoiei*/ *vin*.

Cu excepția lui *vin*, care nu are niciun echivalent, în rest se constată prezența unui număr redus de sinonime parțiale, predominante fiind seriile cu două și cu trei componente, alcătuite din sinonime unice, dar și din sinonime unice și perifrastice. Am identificat o serie formată din trei sinonime perifrastice și unul unic. Existența acestei relații semantice (sinonimia) reflectă dorința traducătorului de a găsi nu numai corespondentul cel mai potrivit, cel mai expresiv și cu cea mai mare frecvență în limba noastră, ci și strădania sa de evidențierea toate nuanțele originalului. După Florica Dimitrescu, sinonimia în textele vechi se datorează faptului că la transpunerea în română a scrierilor sacre au lucrat simultan mai mulți traducători și tipografi (roluri nedelimitate strict în perioada la care referim) și fiecare dintre acești cărturari a făcut apel la elementele lexicale cele mai uzitate în regiunea din care provenea el. Autoarea citată face următoarele considerații:

„Importanța celor două categorii de sinonime nu este dată de cantitatea lor, ci de momentul istoric de început de dezvoltare a limbii române literare, pentru a urmări care erau posibilitățile de identitate cognitivă și afectivă a termenilor, deoarece se poate observa că, cu cât lanțul sinonimic este mai extins, cu atât posibilitățile de înlocuire ale fiecărui termen cu toți ceilalți sunt mai rare. În general, se poate stabili o relație de inversă proporționalitate între lungimea lanțului sinonimic și posibilitățile de substituție pentru că sferile semantice ale sinonimelor se intersectează numai pe o suprafață redusă, fiecare termen aducând semnificații noi pe plan funcțional-stilistic. În acest fel, operația de comutare, specifică pentru identificarea sinonimelor, poate atrage modificarea valorii semantice a enunțului?” (Dimitrescu 1995: 37).

Echivalentele cuvintelor cercetate sunt: moștenite din latină (*auă* – cu genitivul *aoiei* –, *foi*, *fruct*, *munte*, *poamă*, *sămânță*, *sus*, *șes*, *ținutul muntos*), din substrat (*curpeni*), împrumuturi din slava veche și din bulgară (*boabă*, *cușcă*, *găteje*, *mlădiță*, *rod*, *roadă*, *șuviță*), din greacă (*stafidă*), din maghiară (*holdă*, *neam*), de origine necunoscută (*ciorchine*) și derivate pe teren românesc de la baze latinești (*țarină*, *vițișoare*) și slave (*tocitoare* și *bobiță*). Cele mai multe aparțin primelor trei categorii, în timp ce ultima grupă de nume comune este foarte redusă cantitativ.

Din punct de vedere etimologic, seriile sinonimice menționate anterior au următoarea componență: 1) substrat + moștenite din latină (1); 2) substrat + de origine necunoscută (1); 3) slav + slav (1); 4) moștenit din latină + moștenit din latină (1); 5) moștenit din latină + slav (2); 6) substrat + împrumut din greacă (1); 7) slav +

sinonim perifrastic alcătuit din două cuvinte latinești (1); 8) greacă + sinonim perifrastic alcătuit din termen de substrat + moștenit din latină (1); 9) latină + perifrastic alcătuit din termen latinesc + împrumut slav (1); 10) latină + 2 sinonime perifrastice alcătuite din termeni moșteniți din latină + substrat, 1 sinonim perifrastic alcătuit din doi moșteniți din latină; 11) slav + slav + derivat de la bază slavă; 12) substrat + moștenit din latină + împrumut slav (1); 13) moștenit din latină + 2 împrumuturi din slavă (2); 14) substrat + 2 împrumuturi slave (1); slav + derivat de la bază slavă + de origine necunoscută (1); 15) derivat de la bază slavă + moștenit din latină + de origine necunoscută (1); 16) 2 latinești + împrumut din slavă (1); 17) latină + slavă + derivat de la bază latinească (1); 18) 2 de substrat + 1 moștenit din latină (1); 19) 3 termeni latinești (1); 20) derivat de la bază slavă + de origine necunoscută + slav + latinesc (1); 21) slav + 3 latinești (1); 22) 2 termeni latinești + 1 slav + 1 de origine necunoscută (1).

Observăm că preponderența cantitativă o au numele comune autohtone, cele moștenite din latină și cele de origine slavă. Folosirea împrumuturilor demonstrează preocuparea celor care au tălmăcit textele religioase pentru înnoirea permanentă a limbii române și pentru dezvoltarea vocabularului acesteia. Lipsa regionalismelor este justificată de strădania traducătorilor de a folosi doar termenii cu o circulație generală în limba noastră. Florica Dimitrescu (1995: 50, 52) arată importanța studierii sinonimiei în context întrucât acesta din urmă evidențiază „valorile cognitive și afective” ale fiecărui cuvânt în parte. Tot de aici rezultă dacă echivalentele românești redau fidel originalul sau dacă ele sunt expresia cunoștințelor lingvistice, a culturii cărturarilor, a zonei de proveniență și a dorinței acestora de a transpune scrierile sacre într-un mod cât mai expresiv și de a evita repetițiile. Aici s-ar putea adăuga și influența unui eventual revizor sau tipograf, fapt care nu explică întrutotul varietatea traducerii.

## 7. Concluzii

Cercetarea noastră a avut în vedere zece termeni aparținând câmpului lexical al viniculturii. Importanța acestor nume comune în limba română rezultă din: prezența lor în toate lucrările religioase din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea și al XX-lea; semantismul complex pus în evidență de contextele comparate; productivitatea lexemelor ilustrată de o serie de derivate și compuse; prezența lor în unități frazeologice (sintagme și expresii) și numărul foarte mic de echivalente contextuale utilizate.

Din punct de vedere etimologic, inventarul avut în vedere cuprinde elemente moștenite din latină, autohtone, de origine greacă și slavă, primele fiind preponderente cantitativ.

Terminologia vinicolă demonstrează practicarea la noi a acestei ocupații încă din antichitate (mai întâi de agatârși și apoi de către daci), fapt susținut de o serie de autori antici (Strabon, Suidas ș. a.). Câmpul lexical al viniculturii românești s-a îmbogățit cu elemente grecești ca urmare a comerțului bizantin, așa cum reiese din documentele care atestau vânzarea, dania sau cumpărarea viilor, dar și din mărturiile unor scriitori străini despre calitatea deosebită a vinurilor moldovenești.

Hasdeu își încheia studiul *Originile viniculturii la români* cu următoarea remarcă: „Poporul nostru, format în munții Olteniei, a fost eminent vinicol. Originile directe ale viniculturii noastre naționale, conservate în documente și mai ales în limba română, sunt latine și dacice, pe lângă care, dintre elementele posterioare, principalul rol se cuvine ingredientului bizantin, în primii secolii ai creștinismului” (Hasdeu 1874: 187).

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- B1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca scriptură ale cei veachi și ale cei nouo leage toate*, București, 1688 (ediție modernă, București, 1988).
- B1938 = *Biblia adică dumnezeiasca scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după texte originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1938.
- B1988 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- COR. = Diaconul Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, Editura Academiei Române, București, 1976.
- CV = *Codicele Voronețean*, Editura Minerva, București, 1981.
- DA = *Dicționarul limbii române*, București, A-B: 1913; C: 1940; F-I: 1934.
- DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, București, 1998.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică în 19 vol., Editura Academiei Române, București, 2010.
- DOS. = Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673* (ediție modernă, Iași, 1974).
- EV. = Diaconul Coresi, *Carte cu învățatură, (1581)* [Titlul original: *Cartea ce se cheamă Evanghelie cu învățatură...*]. Publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici. Vol. I. Textul, Atelierele Grafice Socec & Comp., București, 1914 (Comisia Istorică a României).
- MARDARIE = Mardarie Cozianul, *Lexicon slavo-român și Tâlcuirea numelor din 1649*. Edițiunea Academiei Române, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1900.
- NTB = *Noul Testament*. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan mitropolitul Transilvaniei (ediție modernă, Alba Iulia, 1988).
- PO = *Palia de la Oraștie 1581-1582* (ediție modernă, București, 1968).
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki [cca 1500-1510]*, Ed. Academiei Române, București, 2005.
- PS = *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI și XVII traduse din slavonește, [1573-1578]*. Edițiune critică de I. A. Candrea, Socec et. Comp., București, 1916.
- PSALT. = *Psaltirea*, Alba-Iulia, 1651 (ediție modernă, Alba-Iulia, 2001).
- TETR. = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560-1561, comparat cu Evngeliarul lui Radu de la Mănăști, 1574*, Editura Academiei Române, București, 1963.

## B. Literatură secundară

- Brâncuș 1983: Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Brâncuș 1985: Grigore Brâncuș, *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române*, Institutul Român de Tracologie, București, 1985.
- Dimitrescu 1995: Florica Dimitrescu, *Dinamica lexicului românesc – ieri și azi* –, Editura Clusium, Cluj-Napoca/Logos, București, 1995.
- Hasdeu: 1874: B. Petriceicu-Hasdeu, *Originile viticulturii la români*, în B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, I, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Grigore Brâncuș, Editura Minerva, București, 1988, 168-187.
- Ionescu 1985: Adriana Ionescu, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea*, TUB, București, 1985.

# NATION AND IDENTITY: PROLEGOMENA TO A DISCUSSION OF THE COMMUNITY IDENTITY IN ANCIENT ISRAEL AND THE HEBREW BIBLE \*

ALEXANDRU MIHĂILĂ

Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest  
*almihaila@gmail.com*

**Zusammenfassung:** Der Beitrag stellt den Stand der Forschung vor in Bezug auf die Debatte über die Frage "Wie alt ist eine Nation?" in den Werken von Soziologen und Historiker wie Gellner, Anderson, Giddens, Hobsbawm, A. D. Smith. Soziologische Ansätze der Bibel gaben den Bibelwissenschaftlern neue Möglichkeiten für das Verständnis der sozialen Struktur der nahöstlichen Staaten. Die Konzepte der „Nation“ und „Nationalität“ sind nicht mehr für die Beschreibung der antiken Gesellschaften geeignet, wegen des modernen Milieus, dass sie voraussetzen. Ethnizität scheint ein akzeptabler Konzept zu sein, aber die Archäologen und Historiker können nicht sichere ethnische Marker identifizieren vor allem für die Frühzeit. Aufgrund der lokalen und fragmentierten Struktur der antiken Gesellschaften, ist es angebracht, die Gemeinschaftsidentität und ihre Verhandlung zu analysieren.

**Stichwörter:** Gemeinschaftsidentität, Nation, Ethnizität, Perrenialismus, Modernismus, antikes Israel

The present paper intends to highlight the sociological approach to the Bible, a fresh insight into the problem of the biblical studies beginning in the 80's. I shall focus on the community identity and the community boundaries, but the emphasis is also on the appropriate categories that might be used in describing the ethnic, religious and political identity of Ancient Israel.

## 1. The new modernist pattern

In the 80's new sociological studies on nation and nationalism allowed new perspectives on the problem of group identity in Ancient Israel and the Hebrew Bible. The authors who contributed especially to the theme are Ernest Gellner (1983; 1997), Benedict Anderson (2006), Anthony Giddens (1989) and Eric Hobsbawm (2000). They considered nationalism as a modern phenomenon, influenced by the Reformation, Enlightenment, the French Revolution, the philosophy of Kant, but especially by industrialism. According to Gellner, there were not the nations which produced nationalism, but the other way round: the nationalism, a doctrine that the

---

\* *Nation und Identität: Prolegomena zu einer Diskussion über die Gemeinschaftsidentität im alten Israel und in der hebräischen Bibel*

political boundaries should correspond to ethnic border (Gellner 1983: 1), emerged in an educational system that existed only in industrial era. In order to amplify the production, the community needed a common language that could facilitate the tide of information, so the sacral language understood and manipulated only by clergy elite was abandoned or secularized. The communities revolve no more around small centers that represented their own culture and customs. In contrast with the segmented society, divided by its fragmentation, industrialism and capitalism brought up a homogenous culture, a sine qua non condition for the rising of nationalism. In Benedict Anderson's opinion, the ethnic nationalism arose later, in Europe, after the civic nationalism in America. He coined the term *imagined communities*, arguing that nations are such "cultural artefacts" (Anderson 2006: 4), because the members don't have face to face contact to each other. In the same manner Hobsbawm describes the factitious elements that make up the national sentiment as "invented traditions" and assumes that even the past, so important for ensuring the continuity with the present, could be invented (Hobsbawm 2000: 7).

For these researchers the antic societies, the agrarian societies in Gellner's words or the class-divided societies according to Giddens, could not offer the propitious background for nationalism, and therefore for the concept of nations. Instead the pre-modern community was largely structured by local authorities, chieftains or officials. The allegiance of people was directed toward cities or villages, not to a broader category such as nation. For Giddens the antic state didn't dispose of borders (Giddens 1989: 49-51). Instead the gradual influence of the central authority decreased in strength as one reaches the territory controlled by another leadership. Therefore the traditional state had frontiers, where the authority of the leader was diffuse and the local population used to switch sides at the political level.

This mainstream in the sociological approach, what Anthony Smith called the "orthodoxy" of modernism (Smith 1998: 24), replaced the classical dogma of perennialism that deemed the nations perennial and fundamental to human society. Anyway, recent scholars observed the oversimplification regarding the ancient society incumbent in those path-breaking works. For example Routledge calls into question the insurmountable fragmentation in local communities and the very concept of class divided society. Instead he states that the antic society, such as the Pharaonic Egypt, developed "dendric links" that bridged the gap between the local communities and the royal authority, citing cases where an Egyptian official boasted in his tomb inscription that he followed his brother in the administrative career. So the local communities were not independent, but hierarchically and horizontally related to one another.

A moderate position between the modernism and perennialism was held by Anthony D. Smith (Smith 1986; 1991; 2008; 2009). He assumes that nation is a modern category, but there are pre-modern precursors of nations, for which he used the French term *ethnie*. Smith identifies six components for the ethnic: a collective name, a common myth of descent (the overall framework of myths being coined *mythomoteur*), a shared history, a distinctive shared culture, an association with a territory, a sense of solidarity (Smith 1986: 22-31). Without this ethnic group identity



the emergence of nations would be impossible. In doing so, Smith is closer to the perennialism.

## 2. Nations vs. ethnic groups in Ancient Near East

Nevertheless from the dispute between modernists and perennialists the biblical scholar can learn some important features. The term “nation” is indeed inappropriate to define the ancient states, including the ancient Israel. Already some Orientalists, like W. von Soden, have observed that the word “nation” is totally inadequate for Ancient Near East. He proposed instead “ethnic group” (*Volksgruppe*) (von Soden 1985: 13). Similarly Speiser had underlined that in Akkadian the “men” collectively is *nīšū* or *nīšūtu*, and the group *sābūm*. Instead of “nation”, the Mesopotamian records speak of *mātum* “contry”. The singular term for “man” is *awēlum*, the upper class citizen, distinguished from *muškēnum* “tenant” or *wardum* “slave” (Speiser 1960: 161).

On the other hand, Speiser and von Soden believed that ancient Israel was the only one which developed a particular concept of “people”. Speiser wrote that in Hebrew there is a pair ‘*am* and ‘*iz*, “people” and “man”, without parallel in Mesopotamia (Speiser 1960: 160-162). Or, in von Soden’s words: “only Israel has formed a unique concept of people (*Volksbegriff*)” (von Soden 1985: 13). It is therefore important to stress that the allegedly uniqueness of Ancient Israel is sociologically and historically inappropriate. The traditional society relied rather on local allegiance, such as city or village, and had no concept of nation. For example, king Mesha of Moab described himself as “the king of Moab, the Dibonite” (KAI 181:1-2; English translation COS 2.23). Moab is the name of the country and Dibon is his birth town and capital. It is worth noting that the king didn’t call himself a Moabite. Likewise in the Hebrew Bible the king of Israel is also called “king of Samaria” (1 Kgs. 21:2; 2 Kgs. 1:3). So these states are locally structured, based upon a fragmented concept about territory: anyone might be subject to a particular king not because he is Moabite or Israelite, i.e. not on ethnical or national grounds, but because he lived in an area dominated by that king. The capital is the center of power and a person is primarily presented as born or living in a certain place.

During the Neo-Assyrian Empire the Assyrians are called *nīšī māt Aššur* “people of land Assyria”, while newly conquered people were automatically integrated as the people of Assyria. Only starting with the time of Sennacherib the conquered population is presented in the royal inscriptions as “prey”. Buxton Oded thought of “the growth of self-confidence and national pride” (Oded 1979: 89), but the ethnic or national terms are still lacking in the Assyrian texts. In a letter of Esarhaddon to the people of Babylon, the Assyrian king blamed the “non-Babylonians” (*la Babilaya*, written *la LÚ.TIN.TIR.KI-MEŠ*), which are called “criminals”, for turning themselves into Babylonians. Esarhaddon replied that he will read only the letters from the true citizens of Babylon (SAA 18.1). Anyway, analyzing this letter, one must conclude that there is no ethnic dispute. The Babylonians should be identified with the citizens of Babylon, who enjoyed some tax exemptions. The “non-Babylonians” were

undoubtedly people who wanted to gain that privilege status, no matter what their (ethnic) group identity was.

It would be better to speak about a territorial fragmented worldview and not in terms of “nations”. I dare to conclude that the term “nation”, “national state” or “national god” must be avoided when scholars referred to ancient cultures, even in the Bible translation<sup>1</sup>.

### 3. Perennialism vs. modernism in biblical studies

An instructive example could be offered by comparing two monographic books issued at the same printing house (Eisenbrauns). In 1998 Kenton Sparks published his dissertation entitled *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*. It is interesting to observe that he avoided the term *nation* and spoke instead of ethnicity just as the balanced opinion of Anthony Smith (see especially the discussion in the introduction: Sparks 1998: 16-22). On the other hand, in 2002 Steven Grosby published a collected volume of papers ranging from 1991 and 2001, in which he used the term *nationality*, under the suggestive title *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*.

I want to discuss further some of the main assumptions of Grosby, taking into consideration also a short introduction written by him at Oxford about nationalism in 2005. As a matter of fact Grosby recognized that “there is much to recommend” the conclusion that nation is a “relatively recent” concept, but he gives examples of pre-modern societies which developed some characteristics that justify considering them as nations: “(1) a self-designating name; (2) a written history; (3) a degree of cultural uniformity, often as a result of and sustained by religion; (4) legal codes; (5) an authoritative center, and (6) a conception of a bounded territory”. He resembled Anthony Smith with his six components for ethnic, with the difference that Smith specially left aside the economic and legal aspects (Grosby 2005: 71-72). That is why for Grosby the nation “is a collectivity of *temporal depth*” (Grosby 2002: 46), a definition that places him in among the perennialists.

He is proud to follow Herder who back into 1782 considered ancient Israel as a nation. Grosby argues that analyzing the Hebrew Bible, one can discern sufficient evidence “which would indicate that the ancient Israel was a nation” (Grosby 2002: 14). These elements are the expression people of Israel (*‘am, goy*), “all Israel”, stretching “from Dan to Beersheba”, the worship of Yahweh, the national god. “We can with confidence conclude that at a certain point in the history of ancient Israel: (1) there was a belief in the existence of a trans-clan/tribal people, namely, Israel; and (2) there was a belief in the existence of a trans-local territory, Israel. Note that the term ‘Israel’ applies both to the ‘people’ and to the ‘land’. This terminological ‘conflation’ represents a ‘conjoining’ of a people to a land. This conjoining is a characteristic referent in the shared beliefs constitutive of nationality” (Grosby 2002: 24). But there are also other “ingredients of nationality” (Grosby 2002: 46), as Grosby called them:

---

<sup>1</sup> Hebrew *goyim* (Greek *ethnē*) could be rendered for example as “tribes”, “clans”, “peoples”, while Hebrew *‘ammim* as “peoples”.

the monolatrous worship of Yahweh, a legal code epitomized by the Deuteronomic law and the Jerusalem as a political and religious center. Grosby states that the concept of nation, “the Israelite consciousness”, emerged in ancient Israel in the time of king Josiah in the second half of the 7<sup>th</sup> century BC (Grosby 2002: 59), but also in the exile period in the 6<sup>th</sup> century (Grosby 2002: 68).

#### **4. Pan-Israelite ideology in Ancient Israel**

In order to evaluate Grosby’s contribution, one has to study the evolution of the name *Israel*. Following the epigraphist André Lemaire, Israel seems to have been initially a Manassite clan, called Asriel (Josh. 17:2.14) (Lemaire 1973). It first appeared epigraphically in the famous Israel stele of pharaoh Merneptah in 1208 BC. However it remains hard to tell anything about this population in respect of the exact location or social and political organization. Then Israel disappeared for 350 years from the literary sources. In the 9<sup>th</sup> century we encounter Israel in Assyrian, Moabite and Aramean inscriptions as the name of the northern kingdom, also called House of Omri. A bit later the southern kingdom is mentioned under the name Judah or House of David. From the historical evidence we can conclude that Israel encompassed only the northern part, the kingdom of Omride and Jehuic dynasties until the Assyrian conquest in 720. There is no trace of the biblical pan-Israelite tradition of twelve tribes descending from patriarch Jacob, so this kind of traditions must have been written much later.

In Nadav Na’aman’s words, “it appears that the use of the name ‘Israel’ in reference to the people of both kingdoms began no earlier than the late 8<sup>th</sup> century BCE, after the downfall of the kingdom of Israel and its annexation by Assyria” (Na’aman 2009: 213). Scholars made up two scenarios for this transfer of identity. First, following Broshi (Broshi 1974), the archaeologists Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman suppose a massive wave of northern immigrants in Judah after the fall of Samaria (Finkelstein/Silberman 2002: 243-246; 2006; Finkelstein 2013: 153-155). According to them, this is the most plausible explanation for the demographic growth in Judah and Jerusalem that could not be achieved through natural biological increase. The allegedly mixed population inherited from the northern kingdom, more economically developed, the religious tradition about Exodus and patriarch Jacob, but, more important, the name Israel. Na’aman confirmed the transfer of identity (Na’aman 2010), but refuted the immigration theory, that lacks in his opinion any textual or archaeological support (Na’aman 2014). The second scenario, imagined by Philip Davies, sees in Benjamin the channel for the identity changing (Davies 2006; 2007). After the fall of Samaria, Benjamin, an Israelite/northern territory, passed under Judah. Similarly, Knauf considers particularly the sanctuary of Bethel as the keeper of the Israelite traditions that were adopted by Judah and then the role of Bethel was replaced by Jerusalem and its temple after the exile (Knauf 2006).

If one of the two scenarios is correct, then the Israelite identity was applied to Judah already from the pre-exilic, monarchic period. Possible candidates are king Hezekiah and king Josiah, to whom the Bible ascribed pious behavior and religious

reforms contrasting with the other bad and idolatrous kings. But indeed there is no conclusive evidence that Josiah had an Israelite consciousness. The biblical texts invoked as supportive might not date from the preexilic period, so this kind of argument risks being circular. Grosby's enthusiastic theory about the Israelite nation during the 7<sup>th</sup> century bases on shaky ground.

### **5. Is “ethnicity” a safer concept?**

Unlike “nationality”, “ethnicity” seems to be more appropriate for ancient societies. The boundaries set by a social group towards its enemies represent an important category for group identity, an objective perspective in comparison with the subjective one (their own identification). On the other hand, the social groups are fluid and there are many elements that make up such a social bond. One could be seen as part of a group according to some criteria, but as belonging to another group according to others. Liminal circles are overlapping and dynamic so that foreigners/enemies could be integrated into a genealogical scheme, but still ascertained as foreigners. Others could maintain kinship relations within a large ethnic group, articulating subgroup ideologies. Fredrik Barth spoke in this regard about “ethnic groups” (Barth 1969) and therefore the “ethnicity” emerged in the anthropology literature at the beginning of the '70s, as an acceptance of Barth's argumentation, taking the place of other terms such as “culture”, “tribe” that have been previously used. Barth gave the following definition for an “ethnic group”: “(1) is largely biologically self-perpetuating; (2) shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms; (3) makes up a field of communication and interaction; (4) has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order” (Barth 1969: 10-11).

Among the biblical scholars until the middle of the 90's no critical study appeared to take into account the rich anthropological and social literature on ethnicity. In 1995 W. Dever complained that no biblical scholar has ever tested a comprehensive ethnicity model upon the Early Israel and the Iron I cultures (Dever 1995: 200-201), one of the most scholarly discussed topic. Nevertheless since then the bibliography on ethnicity and the Hebrew Bible grew considerably (cf. Miller 2008).

Depending on the traditional primordialist and perennialist ways of thinking, some biblical scholars and archaeologists advocated the possibility to discern ethnic markers starting with the Iron I highland settlers. The archaeologist W. Dever spoke of “proto-Israelites”, being confident that in time with further archaeological finds one can call them “early Israelites” (Dever 1995: 210; Dever 2003: 194-200). Other archaeologists and biblical scholars used in their studies the concept of “ethnicity” (ethnic groups, ethnic identity), avoiding generally “nations” and “nationalities” (Brett 2002; Sparks 1998; Miller II 2004; Killebrew 2005). Nevertheless they hold to the possibility to articulate ethnicity based on discernable ethnic markers such as social structure, language, ceramics, architecture, garment style, food, worship etc.

But other scholars tend to evaluate circumspectly the archaeological finds (Edelman 2002; Hesse/Wapnish 1997; Small 1997). E. Bloch-Smith tried to reshape the search for

the previous Israelite-Canaanite ethnic dichotomy into an Israelite-Philistine ethnic distinction (Bloch-Smith 2003), but with questionable results. Although initially he placed more weight on the ethnic markers, the archaeologist Israel Finkelstein became more cautious (Finkelstein 1996; 1997), even if Brett imputes that Finkelstein conflated ethnicity and nationalism (Brett 2003: 405).

Ethnic markers are also debatable in respect of Iron II states. Some scholars spoke about national, ethnic or ethnicizing states (Joffe 2002), taking into account the formation of Moab, Edom, Ammon, Israel (the Northern Kingdom) and Judah in the aftermath of the Egyptian withdrawal from Canaan around 1100 BCE. For a prolific author such as S. Grosby one can find in the 8-7 centuries BCE national conscience in Aram (cf. *ʿ-r-m k-l-h* “all Aram” in the Sefire treaty I:A.5 – Fitzmyer 1995: 42-43) and Judah (during the religion reform of king Josiah). But, as already said, such positions are too optimistic.

According to some scholars, only the post-exilic realities generated a religious and ethnic conscience that produced also a set of boundaries between the “people of Israel” and the “Canaanites” (Lemche 1999). The returnees identified themselves with the true Israel, while those remained in the land during the exile were excluded from the community, being assimilated with the early Canaanite population.

## **6. Community identity and identity negotiation**

Let us discuss now three collective volumes issued also at Eisenbrauns publishing house and Mohr Siebeck. The first one is *Community Identity in Judean Historiography: Biblical and Comparative Perspectives*, edited in 2009 by Garry Knoppers and Kenneth Ristau. The volume represents the outcome of a 2007 meeting of the Canadian Society of Biblical Studies. The editors wrote in the introduction: “Group identity is not regarded as an abiding or absolute norm. The social behaviors of group members at a certain moment in time should not be assumed to be incontrovertible indicators of permanent identity. Ethnic boundaries are culturally permeable and historically relational. [...] Corporate classification may be multiple and overlapping. One might be a resident of a particular city, a member of a special guild, a practitioner of a certain profession, a participant in a given religion, and a citizen of a larger people. Seen from this perspective, both the definition of the group and the definition of the other are inextricably related, changing, and ongoing processes that are always subject to revision. In this respect, one may speak of identity formation and reformation rather than presuppose any kind of ongoing static identity” (Knoppers/Ristau 2009: 2). One might observe that the term *nation* is no more used and instead a person is deemed belonging simultaneously to multiple communities. This set of features is called “community identity”.

The second book from 2011 is entitled *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, edited by Oded Lipschits, Garry Knoppers and Manfred Oeming. It groups also presentations at an international meeting, this time in 2008 at the University of Heidelberg. Focusing on the post-exilic period, much more complex and interesting regarding the community identity, the editors conclude:

“During Persian and Hellenistic times, more than one community claimed to carry on the legacy of ancient ‘Israel’” (Lipschits/Knoppers/Oeming 2011: ix). The proteic nature of the name Israel shows that after the exile particular groups strove to legitimate themselves by earlier political and religious traditions. They had temporal depths, but this didn’t make anyone a nation. Rather the term *community identity*, coined by the title of Garry Knoppers and Kenneth Ristau, offers a better view on the historical reality, if on the other hand one assumes that several communities coexisted in the post-exilic Persian province of Judah (Yehud). In the Hebrew Bible we meet more contemporary voices, joined together in what scholars often called a compromise work between major redactors such as the Deuteronomists and Priestly scribes.

The third book, a collective volume too, entitled *Texts, Contexts and Reading in the Postexilic Literature: Exploration into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, edited in 2011, a little bit later than the previous book, by Louis Jonker, focused on the post-exilic period. The volume originated in a project conducted by the editor and a workshop in 2010 that discussed the problems of identity from different perspectives. Jonker observed that “the notion of ‘identity negotiation’ has become an important category in the interpretation of biblical writings in recent years” (Jonker 2011: 3). Indeed, speaking of identity negotiation as the previous book, the editor attests to the versatile character of the community identity.

## 7. Conclusions

Sociological approaches to the Bible gave to biblical scholar new opportunities for understanding the social structure of the Near Eastern states. The concepts of “nation” and “nationality” are no more suitable for describing the ancient societies, because of the modern milieu that they presuppose. “Ethnicity” seems to be a more acceptable concept, but the archaeologists and historians cannot identify secure ethnic markers especially for the early period. Due to the local and fragmented structure of the ancient societies, it is more appropriate to analyze the community identity and the changing vectors of its negotiation.

## Bibliography

### A. Sources and Reference Works

- COS 2 = William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, volume 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden/New York/Köln, 2000.  
KAI = Herbert Donner and Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, volume 1, 5th revised edition, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002.  
SAA 18 = Frances Reynolds, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon*, SAA [State Archives of Assyria] 18, Helsinki University Press, Helsinki, 2003.

## **B. Secondary Sources**

- Anderson 2006: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition, Verso, London/New York, 2006 (reprint from 1983).
- Barth 1969: Fredrik Barth, *Introduction*, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown and Company, Boston, 1969, 9-38.
- Bloch-Smith 2003: Elizabeth Bloch-Smith, *Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves What Is Remembered and What Is Forgotten in Israel's History*, in "Journal of Biblical Literature", vol. 122, no. 3, 2003, 401-425.
- Brett 2002: Mark G. Brett, *Interpreting Ethnicity: Method, Hermeneutics, Ethics*, in Mark G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Brill, Boston/Leiden, 2002 (reprint from 1996), 3-22.
- Brett 2003: Mark G. Brett, *Israel's Indigenous Origins: Cultural Hybridity and the Formation of Israelite Ethnicity*, in "Biblical Interpretation", vol. 11, no. 3-4, 2003, 400-412.
- Broshi 1974: M[agen] Broshi, *The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh*, in "Israel Exploration Journal", vol. 24, no. 1, 1974, 21-26.
- Davies 2006: Philip R. Davies, *The Origin of Biblical Israel*, in Yairah Amit, Ehud Ben Zvi, Israel Finkelstein, Oded Lipschits (eds.), *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006.
- Davies 2007: Philip R. Davies, *The Trouble with Benjamin*, in Robert Rezetko, Timothy H. Lim, W. Brian Aucker (eds.), *Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, Brill, Leiden/Boston, 2007, 93-111.
- Dever 1995: William G. Dever, *Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origin*, in "The Biblical Archaeologist", vol. 58, no. 4, 1995, 200-213.
- Dever 2003: William G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from?*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- Edelman 2002: Diana Edelman, *Ethnicity and Early Israel*, in Mark G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Brill, Boston/Leiden, 2002 (reprint from 1996), 25-55.
- Finkelstein 1996: Israel Finkelstein, *Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highland of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?*, in "Biblical Archaeologist", vol. 59, no. 4, 1996, 198-212.
- Finkelstein 1997: Israel Finkelstein, *Pots and People Revisited: Ethnic Boundaries in the Iron Age I*, in Neil Asher Silberman, David Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, JSOTSupp 237, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, 216-237.
- Finkelstein 2013: Israel Finkelstein, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*, SBLANEM 5, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.
- Finkelstein/Silberman 2002: Israel Finkelstein, Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Touchstone, New York etc., 2002.

- Finkelstein/Silberman 2006: Israel Finkelstein, Neil Asher Silberman, *Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, in "Journal for the Study of the Old Testament", vol. 30, no. 3, 2006, 259-285.
- Fitzmyer 1995: Joseph A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, revised edition, BibOr 19, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995.
- Gellner 1983: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.
- Gellner 1997: Ernest Gellner, *Nationalism*, Weidenfeld/Nicolson, London, 1997.
- Giddens 1989: Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 2: *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge, 1989 (reprinted from 1985).
- Grosby 2002: Steven Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2002.
- Grosby 2005: Steven Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2005.
- Hesse/Wapnish 1997: Brian Hesse, Paula Wapnish, *Can Pig Remains Be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?*, in Neil Asher Silberman, David Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, JSOTSupp 237, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, 238-270.
- Hobsbawm 2000a: Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 (reprint from 1990).
- Hobsbawm 2000b: Eric Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, in Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Inventing of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 (reprint from 1983).
- Joffe 2002: Alexander H. Joffe, *The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", vol. 45, no. 4, 2002, 425-467.
- Jonker 2011: Louis Jonker (ed.), *Texts, Contexts and Reading in the Postexilic Literature: Exploration into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, FAT 2. 53, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- Killebrew 2005: Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E.*, SBLABS 9, Scholars Press, Atlanta, 2005.
- Knauf 2006: Ernst Axel Knauf, *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, in Oded Lipschits, Manfred Oeming (eds.), *Judah and Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, 291-349.
- Knoppers/Ristau 2009: Garry Knoppers, Kenneth Ristau (eds.), *Community Identity in Judean Historiography: Biblical and Comparative Perspectives*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2009.
- Lemaire 1973: A[ndré] Lemaire, *Asriel, ŠR'L, Israel et l'origine de la confédération israélite*, in "Vetus Testamentum", vol. 23, no. 2, 1973, 239-243.
- Lemche 1999: Niels Peter Lemche, *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*, JSOTSupp 110, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.



- Lipschits/Knoppers/Oeming 2011: Oded Lipschits, Garry Knoppers, Manfred Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011.
- Miller 2008: James C. Miller, *Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems and Prospects*, in “Currents in Biblical Research”, vol. 6, no. 2, 2008, 170-213.
- Miller II 2004: Robert D. Miller II, *Identifying Earliest Israel*, in “Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, no. 333, 2004, 55-68.
- Na’aman 2009: Nadav Na’aman, *Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel”*, in “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, vol. 121, no. 2, 2009, 211-224.
- Na’aman 2010: Nadav Na’aman, *The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel*, in “Biblica”, vol. 91, no. 1, 2010, 1-23.
- Na’aman 2014: Nadav Na’aman, *Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE*, in “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, vol. 126, no. 1, 2014, 1-14.
- Oded 1979: Bustenay Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1979.
- Routledge 2003: Bruce Routledge, *The antiquity of the nation? Critical reflections from the ancient Near East*, in “Nations and Nationalism”, vol. 9, no. 2, 2003, 213-233.
- Small 1997: David B. Small, *Group Identification and Ethnicity in the Construction of the Early State of Israel: From the Outside Looking in*, in Neil Asher Silberman, David Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, JSOTSupp 237, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, 271-288.
- Smith 1986: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Malden/Oxford/Carlton, 1986.
- Smith 1991: Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, London etc., 1991.
- Smith 1998: Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, London/New York, 1998.
- Smith 2008: Anthony D. Smith, *The cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Blackwell, Malden/Oxford/Carlton, 2008.
- Smith 2009: Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism: A cultural approach*, Routledge, London/New York, 2009.
- Sparks 1998: Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1998.
- Speiser 1960: E[phraim] A. Speiser, “People” and “Nation” of Israel, in “Journal of Biblical Literature”, vol. 79, no. 2, 1960, 157-163.
- von Soden 1985: Wolfram von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.



## **EKTROMA (1COR. 15:8): A THEOLOGICAL SEMANTICS\***

**DELIA CRISTINA MIHĂILĂ**

Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest  
*diacris8@gmail.com*

**Résumé:** Diverses traductions ont été proposées pour *ektroma*, un *hapax* dans le Nouveau Testament, de « prématurément né » à « l'avorton », « mort-né » ou même « monstruosité » (quelques-uns des termes visés étant les solutions de traduction que plusieurs Bibles, y compris les roumaines, ont donné à *ektroma*). Bien qu'on ne peut pas être sûr de la signification exacte d'*ektroma* pour Saint Apôtre Paul en raison de son utilisation unique du terme en 1Cor. 15: 8, cet article se concentre également sur d'autres textes liés que mettent en lumière ce terme, comme Gal. 1:15-16 et Phil. 3:7-14. On prend aussi en compte des événements de l'Ancien Testament et leur lien possible avec la pensée de Saint Apôtre Paul. Quelques commentaires modernes et patristiques sont mentionnés. Sur le plan méthodologique, l'article tente de sortir des limites de la méthode historique critique, valorisant également les textes bibliques du même auteur et des autres, ainsi que la réception patristique des textes bibliques.

**Mots-clés:** *ektroma*, prématurément né, mort-né, expérience du Christ, vie en Christ, paradigme de la vie et de la mort

### **1. Introduction**

This article proposes for 1Cor. 15:8, ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὠφθῆ καί μοί, the following translation: “Last of all, as to one born dead, he appeared also to me”, as it will be argued along the exposition.

Methodologically speaking, this article tries to subscribe to a more recent direction of research, orthodox biblical hermeneutics. Some of its principles would be the unity between Old and New Testament, the connection between biblical (e.g. Pauline) texts and Patristic exegesis: explaining a text not only by referring to the same author, but also by recurring to other biblical and patristic texts, and last but not least, the spiritual experience as fundament for exegesis.

Ἐκτρώμα is an uncommon word in Greek classical literature, coming from ἐκτιτρώσκω ‘to cause a miscarriage’, ‘to cast the fruit of the body’. It is rather found in Greek physicians’ literature. Ἐκτρώμα means ‘untimely birth’, ‘miscarriage’, ‘abortion’. “The reference is always to untimely birth, whether the child lives or not. The decisive feature is the abnormal time of birth and the unfinished form of the one thus born” (TDNT 2: 465). In the Bible the term is scarcely used. In the New Testament it is only

---

\* *Ektroma (1Cor. 15:8): une sémantique théologique*

used in 1Cor. 15:8, a *crux interpretum*, as considered by many. Here, St. Apostle Paul compares himself with an ἔκτρομα.

Although a *hapax legomenon* in the New Testament, ἔκτρομα appears 3 times in the LXX. In Job 3:16 and Eccl. 6:3 (LXX), ἔκτρομα renders the Hebrew word נֶפֶל *nepheh* ‘miscarriage’. However, at the first occurrence, Num. 12:12 (LXX), ἔκτρομα renders the Hebrew word כַּמֶּת *kammet* ‘as a dead one’. At this point in argumentation we should note the aspect that this first occurrence connects ἔκτρομα with the idea of death, the Hebrew expression containing a comparison and being rendered by this particular Greek term. Several biblical translation solutions have been given for ἔκτρομα. Some Romanian Bibles give such translations for the term occurrence in 1Cor. 15:8: “născut fără de vreme” (1648 NT, 1914 Bible), “lepădături” (1688 Bible), “născut înainte de vreme” (Romanian Synodal Bible 2013, Anania 2001), “stârpituri” (Cornilescu 1924).

Several biblical translations for Num. 12:12 are: “as one dead” (KJV, RSV, JPS, NJPS), “like the stillborn baby” (NAB), “comme l’avorton” (BJ), “comme l’enfant mort” (TOB), “ca un copil născut mort” (Cornilescu 1924), “ca cel născut mort” (Romanian Synodal Bible 2013). As for Eccl. 6:3: “the child born dead” (NAB), “untimely birth” (KJV, RSV, JPS), “the stillbirth” (NJPS), “l’avorton” (BJ, TOB), “o stârpitură” (Cornilescu 1924), “fătul lepădat” (Romanian Synodal Bible 2013) and for Job 3:16: “like a stillborn child” (NAB), “untimely birth” (KJV, RSV, JPS), “like a stillbirth” (NJPS), “tel l’avorton” (BJ), “comme un avorton” (TOB), “ca o stârpitură” (Cornilescu 1924), “o stârpitură” (Romanian Synodal Bible 2013). For 1Cor. 15:8, some Bibles offer the translations: “as to one born abnormally” (NAB), “as of one born out of due time” (KJV), “as to one untimely born” (RSV), “comme à l’avorton” (BJ), “l’avorton” (TOB), “als einer unzeitigen Geburt” (Luther 1984), “Mißgeburt” (EÜ).

We can observe that in Num. 12:12 “as one dead” is the most frequent translation solution, while for Eccl. 6:3 and Job 3:16 there is more than one solution like “untimely birth”, “stillbirth” or “abortion”. The same appears to be the case for the only New Testament occurrence of ἔκτρομα, 1Cor. 15:8, though in the Romanian Bibles there is a preference for the meaning of ‘untimely birth’.

Regarding the usage context of ἔκτρομα in LXX, an interesting inference is that comparison and contrast are shaping the understanding of the term (Mitchell 2003: 474), but this idea could be further expanded, the term’s meaning at its very core being ‘the point of comparison and contrast between death and life’. This kind of contextual pattern is also found in 1Cor. 15, namely death and resurrection/life, and in other connected texts like Phil. 3:7-14.

## 2. Understanding the term in his biblical context

Different opinions have been formulated regarding the meaning of the term in his immediate and larger biblical context.

1Cor. 15 begins with a credal tradition from vv. 3b–5a, while vv. 5b, 6b, c, and 7 speak of a series of Christophanies. The common view is to regard vv. 3b–5 as one of

the earliest confession, even if parts of vv. 6–7 come from pre-Pauline sources. The Christophanies to St. Apostle Peter and the Twelve makes them “foundational witnesses” in early traditions. The “common experience of grace and reversal” gives St. Apostle Peter and St. Apostle Paul a shared role as witnesses of the resurrection (Thiselton 2000: 1203-1204). The appearance to James, Lord’s Jesus brother (Gal. 1:19), a “pillar” of the Jerusalem church (Gal. 2:9; cf. Acts 12:17; 15:13; 21:18; in Gal. 2:9 James, Cephas and John are described as the three “pillars” of the Jerusalem church) as well as to all the apostles, “the apostolic body as a whole”, is also regarded as foundational (Thiselton 2000: 1207-1208). Actually, St. Paul uses “apostles” in a wider sense than the Twelve, as “foundational witnesses”: As such is paved “the way for v. 8: the entire apostolate are bound up together in witnessing to Christ’s saving work and resurrection: with his reference to his own calling in v. 8, this will complete the list and establish this common foundational apostolic witness to the reality of the resurrection as one of the cardinal elements of the gospel (15:3)” (Thiselton 2000: 1208). In vv. 8-9 the emphasis lies not just on St. Paul’s place at the end of witnesses’ list, but on the grace of God “who chooses to give life and new creation to those reckoned as dead, or, in Paul’s case, both a miscarried, aborted foetus whose stance had been hostile to Christ and to the new people of God” (Thiselton 2000: 1208). While “a prematurely born dead foetus” could be a meaning which reflects the figurative sense of the term in the LXX, one step further is “grace gives life to the dead”, says Thiselton (Thiselton 2000: 1209). The term denotes “one born abnormally” (NIV, NAB, NJB and in effect NRSV, KJV). However, in accordance with two of the three LXX’s occurrences of the term, it could be understood as “miscarriage”. Thiselton also mentions some other opinions. Theodoret of Cyrus considers the term as unworthiness to be called an apostle similarly to the consideration of an abortion to be a fully human person. Luther asserts St. Paul compared himself with a dead child until rebirth through Christ. However, this term could be understood also as deformity, whether or not an abortion. In modern Greek the meaning is “a monster or freak” (Thiselton 2000: 1209-1210). However, given St. Paul’s association of his “encounter with the resurrected life as one of new creation (2Cor. 4:6; cf. Gen. 1:3–5)”, it seems St. Paul perceives God’s grace as life giving to one who was “humanly beyond all hope” (Thiselton 2000: 1210). This also reflects the theme of resurrection prominent in this chapter, concludes Thiselton (Thiselton 2000: 1210). Hence, *life-death paradigm* in relation to *ἐκτρομα* is noticed in Thiselton’s analyses.

Another aspect worth mentioning refers to the verb which is in relation to *ἐκτρομα* in 1Cor. 15:8. The verb describing the Christophanies in the beginning of 1Cor. 15 is *ὤφθη*, the first aorist passive indicative of the defective *ὄραω*. Although the aorist passive indicative can mean ‘was seen’, the passive also has the frequent sense of ‘he became visible’ or ‘he appeared’, considers Thiselton. In the LXX it occurs for “theophanies as well as for appearance to the eyes and other senses” (Thiselton 2000: 1198).

The use of the aorist passive of the Greek verb *ὄραω*, ‘see’, as appearance is “a Hebraism preserved in the LXX (e.g., Gen. 12:7; 17:1; 18:1; 26:2, 24; 31:13; 35:9; 48:3;

Ex. 3:2; 6:3; 16:10; Lev. 9:23; Num. 14:10; 16:19; 17:7; 20:6; Judg. 13:3; 1Kgs. 3:5 [usually translating Hebrew *wayyera'*, *niphal* impf.]”, considers Fitzmyer (Fitzmyer 2008: 549). As such, when translated as *ᾤφθη*, an intransitive meaning, ‘appeared’, emerges. “The early Christian tradition about the risen Christ’s appearances, then, imitated this Hebraic usage”, explains Fitzmyer (Fitzmyer 2008: 549). Moreover, *ᾤφθη*, the passive aorist of *δράω*, which can be considered a divine passive in relation to theophany in LXX, should be understood in 1Cor. 15 in connection to the spiritual, interior perception (Thurston 2003: 235).

St. Paul’s list of the Resurrection witnesses begins with Cephas/Peter (possibly because of his leadership position) and the Twelve (possibly because of the symbolic strength of the number for Jews). The appearance “to more than five hundred brothers at one time” is not mentioned elsewhere in the New Testament (St. Paul mentions this maybe because the majority of them remained alive and could be answered). St. James is described as a leader of the Christian church at Jerusalem only in Acts, but St. Paul records in 1Cor. 15 Christ’s post-resurrection appearance to St. James, the Lord’s brother. The appearance to “all the apostles” closes this main part of the list, just prior to the final mentioned appearance, to St. Paul, “as to one untimely born”. Literally, this would mean he had been “prematurely born”, as “a kind of stillborn Christian before the vision on the way to Damascus” (Orr/Walther 1976: 321-322). Probably the ‘miscarriage’ or ‘untimeliness idea’ is the meaning of the term, consider further Orr and Walther. His role as persecutor of the Christian Church could be “a misfortune that resulted from the ‘untimeliness’ of Paul’s conversion” (Orr/Walther 1976: 323). Hence, Orr and Walther conclude: “His digression, which came out of his mention of his somewhat irregular place in the chain of witnesses to the resurrection, has worked around to proclamation and ensuing faith, the action of God’s grace” (Orr/Walther 1976: 323).

Some understood *ἔκτρωμα* as a term of abuse used by St. Paul’s opponents who were questioning his apostolic office. While the other Apostles had seen Lord Jesus during His earthly ministry, he was persecuting the early Church community. It could be considered that prior to his conversion his behavior was monstrous and he was having no true life. However, says Schneider, “Paul is one who from the spiritual point of view was not born at the right time because he had not been a disciple during the lifetime of Jesus. His calling to the apostolic office, which presupposed having seen Christ, could not take place in the normal, orderly, organic sequence... He is torn from his previous course of life by the powerful intervention of the exalted Christ and set in the kingdom of Christ. He is thus brought to see Christ and to his apostolic calling by a very different route from that of the other apostles” (TDNT 2: 466).

Some scholars view *ἔκτρωμα* in relation with Gal. 1:15 as having a double function: St. Apostle Paul is appointed by God from the womb, but God’s purpose has miscarried or been aborted because of his former persecution of the Church. Hence *ἔκτρωμα* would mean ‘deficient’, ‘embryonic’, ‘unrealized’ (Nickelsburg 1986: 204). For the same author, Nickelsburg, it seems even simplest to explain the term as “Paul’s own invention” (Nickelsburg 1986: 205). However, others consider “Paul is describing himself as ‘the abortion’ from among the apostles... cast aside and rejected

in the same manner as an aborted fetus”. Hence, he is in fact apologetic regarding his apostolate (Mitchell 2003: 484-485). Moreover, others infer that a prophetic call pattern of “sufficiency in spite of insufficiency” is present in 1Cor. 15:9-10. Therefore, in the contextual proximity of *ἔκτρωμα*, such a call pattern could be adopted from the Hellenistic Jewish tradition reflected in the Greek Old Testament, and the metaphoric sense of unworthiness would be transferred to the term (Hollander/van der Hout 1996: 234-236). Unworthiness and exceeding humility is also a common line of comment when Church Fathers refer to 1Cor. 15:8 (St. John Chrysostom, *Homilies on First Corinthians*, 38.6, NPNF I 12: 230).

Fitzmyer understands *ἔκτρωμα* in 1Cor. 15:8 as ‘iscariage’ or ‘untimely born’ and considers it a derogatory term of St. Paul about himself along with “last of all” and “least of the apostles” and maybe less “he appeared also to me” in an emphatic final position. He asserts the term should be understood in a figurative sense, as in the LXX usages, meaning one “in the condition of death to whom grace [...] has been shown” (Fitzmyer 2008: 552). In 1Cor. 15:8 St. Paul alludes to the Christophany he received on the road to Damascus “as a means of affirming the resurrection of Christ” (Fitzmyer 2008: 551). Another reason for alluding to this event could be for sustaining his apostolic authority (cf. 1Cor. 9:1-2; Gal. 1:12, 15) and the validity of the Gospel he is preaching. St. Paul does not make any difference between the risen Christ appearance to him, after Pentecost, and to others before the Ascension, neither he says there are no further appearances after him, he just places himself at the end of his list of the Resurrection’s witnesses out of humility, although he is equally an apostle (1Cor. 15:11). Fitzmyer refers to St. Ignatius’ understanding of the term in Epistle to the Rom. 9:2, ‘unworthy’, as an expression of humility (Fitzmyer 2008: 552). Fitzmyer does not favor the interpretation as term of abuse, like ‘abortion’, ‘one who has been cast aside’ and rejected as an aborted foetus from the apostolic body. He mentions the opinion that St. Paul was calling himself an *ἔκτρωμα* in relation to the unaccomplished purpose for which he was appointed from the womb until risen Christ revealed Himself to him as the Son of God. In conclusion, Fitzmyer stresses most the humility aspect of the term and the importance of St. Paul’s testimony because “Paul is the only NT writer who maintains that he personally has had a vision of the risen Christ” (Fitzmyer 2008: 552).

Among the Fathers of the Church opinions, probably the most representative one is St. John Chrysostom’s, who understands *ἔκτρωμα* in terms of the exceeding greatness of St. Paul’s humility. “In that having first spoken modestly and heaped up against himself many charges, he then magnifies the things concerning himself... [T]his blessed man first declares his own misery, and then utters that lofty expression... partly to abate the offensiveness of speaking about himself, and partly that he might hereby recommend to their belief what he had to say afterwards. For he that truly states what things are discreditable to him and conceals none of them, such as that he persecuted the Church... cause the things that are honorable to him also to be above suspicion... [C]onsider the exceeding greatness of his humility... By first dwelling on the humiliating topics and those which involve accusation, he both took off what might be grating in such a narrative, and prepared the way for their belief in

his testimony. And yet all those things were forgiven, but nevertheless he himself never forgot them, desiring to signify the greatness of God's favor... [H]e states both reasons and proofs: of his being 'one born out of due time', his seeing Jesus last; and of his being unworthy even of the name of an apostle, 'his persecuting the Church'... [E]lsewhere [he] makes mention of these same things... (1Tim. 1:12, 13)" (St. John Chrysostom, *Homilies on First Corinthians* 38.6-7, in: NPNF I 12: 230-231).

St. Ignatius (*Epistle to the Romans* 9.2, in ANF 1: 77) understands the term as 'unworthy'. St. Irenaeus (*Against Heresies* 1.4.7) uses the term in connection with *ἄμορφος*, "formless". Eusebius (*Church History* 5.1.45) describes the Church as a virgin mother who has been giving birth to both alive and dead children (those who did not confessed the Christian belief during persecutions). Theodoret of Cyrus (*Commentary on the First Epistle to the Corinthians* 266) asserts: "Paul compares himself here to an aborted fetus which is not even regarded by some as fully born". Ambrosiaster understands the term as "untimely born". St. Paul "was born again outside time" receiving "his apostleship from Christ" after the Ascension (Bray 1999: 150).

A clearly linked text to 1Cor. 15:8 (written in the spring of the year 55 – Schnelle 2005: 75) is Gal. 1:15-16 (written in the autumn of the year 55 – Schnelle 2005: 114), the Pauline paternity of the two epistles being recognized among researchers. St. Paul's crucial and life giving event of the encounter with the resurrected Christ on the road to Damascus is described in St. Luke's narratives from Acts 9:1-30/22:1-21/26:1-23 (written between the years 90-100). Some other texts, more remote and not having a Pauline paternity, such as Phil. 3:7-14, are also considered in order to understand St. Paul's experience of Christ and the meaning of *ἐκτρομα* in the light of his spiritual experience.

Especially Gal. 1:16, "to reveal his Son in me", will be discussed next. As in 1Cor. 15:8, the event of Christ's encounter on the road to Damascus is alluded to, described in terms of "seeing" Christ (1Cor. 9:1) or of Christ's "appearance" (1Cor. 15:8). At this point, St. Paul expresses his personal transformation (cf. 2Cor. 4:6 – "in our hearts"; Gal. 2:20 – "Christ in me") effected by the revelation of Christ as God's Son raised from the dead. However, Dunn considers that central to St. Paul conversion was a "change in his perception regarding the Gentiles in God's purpose" due to his commissioning to preach to them the Gospel (Dunn 1993: 65-66). Hence, "in me" should rather be read as "in and through me" (Dunn 1993: 64).

The *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* (Gal. 1:16) relates to the *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* mentioned in Gal. 1:12. The reference to Christ's encounter on Damascus-road experience recorded as seeing of (1Cor. 9:1), appearance of (1Cor. 15:8), apprehension by Christ (Phil. 3:12) "probably points to the inwardness of the experience" (Bruce 1982: 93) (cf. 2Cor. 4:6). "The appearance of the risen Christ to him was an objective experience, in which Christ took the initiative: the repeated *ᾤφθη* of 1Cor. 15:5-8 ('he let himself be seen') means that the appearance of the risen Christ was as real as his earlier appearances to Peter, James and others". In this experience, "conversion and commission came together", considers Bruce (Bruce 1982: 93).

In Gal. 1:16 St. Paul introduces the christological title *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* with the reference to the crucified and risen Lord Jesus Christ. The term *ἀποκαλύπτω* is



interpreted in analogy to *ὄραω* in 1Cor. 9:1 (active form) and 15:8 (passive form). Betz questions himself whether *ἐν ἐμοί* refer to an interior experience or is a dative, “to me”. Apparently for St. Paul “the two forms of visions (external and internal) are not as distinct as they may be for some commentators”, he considers. Rather, “in me” corresponds to Gal. 2:20 (“Christ [...] lives in me”) and 2Cor. 4:6 (“For God [...] has shown in our hearts”). We should assume that all these texts complement each other. “This would mean that Paul’s experience was ecstatic in nature, and that in the course of this ecstasy he had a vision (whether external or internal or both – ‘I do not know, God knows’ [cf. 2Cor. 12:2, 3]). This interpretation is supported also by Clem. *Homilies* 17. 13–19”, explains Betz (1979: 71).

In understanding St. Paul’s experience of Christ, Gal 1:16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, “to discover His Son in me”, plays its part. It seems to be the only text where *ἀποκαλύπτω* + *ἐν* (D.) has an abstract meaning (divine discovering as an interior experience to someone) similarly to *ἐν* (D.) in John, a clearer expression of the interiority (cf. John 15:4–5; 17:21–24). “The prepositional phrase *ἐν ἐμοί* could be a substitute for the simple dative (cf. *φανερὸν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς*, Rom. 1:19; *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον*, 2Cor. 4:3), but here it probably points to the inwardness of the experience. For Paul the outward vision and the inward illumination coincided: Jesus, whom he persecuted, was revealed as the Son of God, and the revelation was the act of God himself”, considers F. F. Bruce (1982: 93). As St. John Chrysostom (*Commentary on the Galatians* 1, in: NPNF I 13: 11) puts it, St. Apostle Paul richly received the Spirit, the revelation of Christ has enlightened his entire soul and he has had Christ speaking in him.

The verb *ἀποκαλύπτω* has throughout the Bible different meanings when accompanied by different prepositions. With *πρὸς* (Ac.) the sense is ‘to discover (himself) to someone’, while with *ἐν* (D.) the sense is locative (proper meaning) as in Judg. 5:2 LXX “revelation was discovered in Israel”; 1Kgs. 2:27; Prov. 11:13; Ezek. 16:36; 22:10 (“they discovered in you the shame of the father”). *Ἀποκαλύπτω* accompanied by D. and *ἐν* (D.) has an instrumental sense, ‘to discover to someone by’, as in 2Kgs. 22:16 (“through Lord’s rebuke”); Dan. 2:19 (“through vision”); Dan. 2:30 (“by wisdom”); Rom. 1:17 (“through the Gospel”); 1Cor. 3:13 (“by fire”); Ephes. 3:5 (“by the Spirit”). Different from *φανερῶν*, *ἀποκαλύπτω* firstly refers to discovering (of what before was hidden). What God has discovered to St. Paul was Jesus as the Christ (Thurston 2003: 234). Last, but not least, the apocalyptic element from St. Paul’s thinking is obvious in his utilization of *ἀποκαλύπτω* similarly with 1Cor. 1:7 and 2Thess. 1:7 as technical term for *parousia* (Ralston 1990: 202–203). The experience of Christ is for St. Apostle Paul also an anticipation of *parousia*.

The interiority of the experience is also suggested by texts like 2Cor. 4:6 (*ὁ θεὸς... ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*); Gal. 2:20 (*ζῆ δὲ ἐν ἐμοί Χριστός*); 4:6; 4:19 (*μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν*); Col. 3:3 (*ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ*). Before the conversion to Christ there is no true life. The only true life is in Christ (cf. 1Cor. 15:22; Rom. 5:12.17; 8:11; Col. 1:27; 3:3).

Some aspects from the Acts’ three narratives about St. Paul encountering Christ are briefly discussed next.

“Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἑξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ” (Acts 9)

“Ἐγένετο δὲ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἑξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἰκανὸν περὶ ἐμέ” (Acts 22)

“ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ, οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς καὶ τοὺς οὖν ἐμοὶ πορευομένους” (Acts 26)

“On his journey, as he was nearing Damascus, a light from the sky suddenly flashed around him” (Acts 9)

“On that journey as I drew near to Damascus, about noon a great light from the sky suddenly shone around me” (Acts 22)

“At midday, along the way, O king, I saw a light from the sky, brighter than the sun, shining around me and my traveling companions” (Acts 26)

The verbs used in the three Lukan narratives are *περιαστράπτω*, ‘to shine around like a lightning’ (*ἀστραπή*) and *περιλάμπω*, ‘to shine around’. A crescendo is to be noticed: “The description of the light from heaven grows with each mention of it” (Fitzmyer 1998: 758). Common elements of the three narratives are the seeing experience similar with an OT Theophany (seemingly outward but also inward) and hearing the voice of Jesus (cf. Deut. 4:9 seeing the words of God, hence the interpersonal relationship). Through the revelation experience Jesus is recognized as the Son of God (Acts 9:20) and the outcome is St. Paul’s commissioning (22:21) and confession of the death and resurrection of Jesus (26:23). Hence, along with the revelation experience, life-death paradigm becomes again prevalent.

The many similarities in thought and expression between 2Cor. 4:6 and the three Lukan accounts of Paul’s conversion in Acts suggest the allusion to St. Paul’s encounter with the risen Christ in 2Cor. 4:6. In all these texts there are inward and outward aspects of St. Paul experience, but while in 2Cor. 4:6 he emphasizes the inwardness (e.g. the *καρδιά* denotes the whole person, with special reference to inward experience), the Acts seem to refer to outwardness, considers Harris (Harris 2005: 336).

Besides the interiority, the continuity of the experience (cf. Philip. 3:7-14) is another important axis of life in Christ. *Χριστὸν κερδήσω* (3:8) *καὶ εὗρεθῶ ἐν αὐτῷ* (3:9) *τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* (3:10) *καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν* (3:11); *κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (3:14). Gaining Christ (Phil. 3:9) signifies to be found in Him, to be united with Him. To be found in Him on Christ’s day can be realized only if St. Paul/the Christian is “continuously and progressively living in union with” Christ during earthly existence (Bruce 1989: 114).

The knowledge of Christ refers to the “interpersonal union” with Him, to experiencing “the power of His resurrection” (Bruce 1989: 115). St. Paul’s “growing knowledge of Christ, his sharing here and now both in his sufferings and in the power of his risen life, are bringing him nearer the goal” (Phil. 3:12) (Bruce 1989: 120). Hence, St. Paul’s “ultimate goal (*ἵνα*) [...] is that he might gain Christ perfectly (v. 8) or be united completely (v. 9) with him on the final day” (O’Brien 1991: 382). The continuously growing experience of Christ becomes an interior parousial event for St.

Apostle Paul. “Using the language of dying and rising with Christ, Paul indicates that he enters into a deeper personal relationship with his Lord as he is continually being conformed to Christ’s death (v. 10). He looks forward to attaining to the resurrection from the dead (v. 11)” (O’Brien 1991: 383). Christ has become indeed St. Paul’s true life.

The one element without parallel in v. 7, *διὰ τὸν Χριστόν*, is for St. Paul “the decisive difference”. The meaning of *διὰ* with the accusative, ‘because of’, sustains the understanding Christ had become central to St. Paul’s life (O’Brien 1991: 383, 385). St. Paul continues with progressiveness in his thought, enlarging the meaning of *διὰ τὸν Χριστόν* (v. 8). Quite probable, St. Paul’s understanding of *γνώσις* comes from the Old Testament, signifying “a close personal relationship with someone” (cf. Hos. 6:6), meaning his intensely personal relationship with Christ (“Christ Jesus my Lord”) (O’Brien 1991: 387-388). The “dying-and-rising-with-Christ theme” is prevalent (O’Brien 1991: 390). At the point in time of his conversion St. Paul loses *τὰ πάντα* and unites with Christ in His death and resurrection. In deepening his relationship of union and knowledge of Christ, St. Paul continues to unite and know the Lord. He “gains Christ day by day in an ever-deepening relationship” (O’Brien 1991: 391). St. Paul becomes more like Christ “each day, being continually conformed to Christ’s death” (O’Brien 1991: 400). *Συμμορφίζω*, a *hapax legomenon* in the Greek Bible, means “to grant or invest with the same form”. St. Paul/the Christian, being united with the Lord, shares in the events of Christ “death, resurrection, ascension, and future glory” (O’Brien 1991: 408). The participle *συμμορφιζόμενος* is in the passive signifying St. Paul’s is conformed to the likeness of Christ’s death. The present tense of the participle points to the continuity of the process of conformity to Christ’s death. St. Paul is “renewed daily into the image of his Lord [cf. 2Cor. 3:18; 4:16-18], and this means into conformity with his death” and resurrection, and this is “an ongoing process” (O’Brien 1991: 408). V. 11, with its reference to the final resurrection from the dead, completes the dying-and-rising theme. “Our participation in Christ’s sufferings and our being conformed to his death, is paradoxically the process in which we are being transformed into the image of Christ from one degree of glory to another (2Cor. 3:18) and in which the resurrection life of Jesus is being manifested” in us (2Cor. 4:10 f.; Phil. 3:10) (O’Brien 1991: 411).

The true life is when one lives with and in Christ (cf. Col. 3:3). “Life is hidden with Christ in God... and it cannot be tangibly exhibited. Rather it is received by faith as an eschatological gift and is retained by setting the mind on what is above” (Lohse 1971: 134).

There is no true life before experiencing Christ, which equals death in this matter of speaking, and the door to the continuous growing into Christ’s life is dying and rising with Him.

### 3. Conclusions

Concluding, life-death paradigm is present in all discussed connected texts expressing much more than just a pattern of thinking for St. Apostle Paul. The major event of

encountering Lord Christ, the Son of God, is a metamorphic one that makes death and the life conquering death to be the realities of St. Paul's whole being. Although the Christophany has similar elements with the Old Testament Theophany as light, lightening, voice, fear, blindness and also prophetic call elements, at the same time has similar elements with Christ's metamorphosis event. By its accent on the Godhead of Christ there is a difference from the others post-resurrection appearances. The inwardness and continuity of the experience are two important axes of the life in Christ experience and the life-death paradigm is recognizable in 1Cor. 15:8 and its context. From the connection between the afore mentioned texts and 1Cor. 15, *ektroma's* meaning has a point of origin in the idea of death, but a direction vector towards life, being at its very core formed by these antithetical notions. The presence of death-life paradigm in both the proximal context and remote texts suggests a possible meaning in accordance with St. Apostle Paul's thinking and the main patristic line of comment (St. Paul's humility). Hence, an appropriate translation for the term could be "born dead".

## Bibliography

### A. Sources and Reference Works

- 1648 NT = *Noul Testament [de la Bălgrad]*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1998.
- 1688 Bible = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage*: toate care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului creștin și luminatului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod [...], București, 1688; ed. modernă: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- 1914 Bible = *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă*, tipărită în zilele Majestății sale Carol I, regele României, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914; ed. anastatică după original.
- Anania 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- ANF = Alexander Roberts, James Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, 9 volumes, Logos, Oak Harbor, 1997.
- BJ = *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Cerf, Paris, 2003.
- Cornilescu 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere nouă [Dumitru Cornilescu], cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și în Străinătate, 1924.
- EÜ = *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart, 1980.
- JPS = *The Holy Scriptures*, according to the Masoretic Text, a new translation, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1917.
- KJV = *The Holy Bible*, King James Version edition, Zondervan, Grand Rapids, 1984.

- LUTHER 1984 = *Die Bibel*, nach der übersetzung Martin Luthers, mit Apokryphen, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.
- LXX = *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935.
- NAB = *New American Bible*, revised edition, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, 2010.
- NIV = *The Holy Bible: New International Version*, Zondervan, Grand Rapids, 2011.
- NJPS = *Tanakh: The Holy Scriptures*, the new JPS translation according to the traditional Hebrew Text, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1985.
- NPNF I = Philip Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series, 14 volumes, Logos, Oak Harbor, 1997.
- Romanian Synodal Bible 2013 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013.
- RSV = *The Bible: Revised Standard Version*, The British and Foreign Bible Society, Harper Collins, Glasgow, 1991.
- TDNT = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 volumes, transl. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, 1964-1976.
- TOB = *Traduction Œcuménique de la Bible*, Société biblique française, Cerf, Paris, 1988.

## B. Secondary Sources

- Betz 1979: Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia, Fortress, Philadelphia, 1979.
- Bray 1999: Gerald Bray (ed.), *1-2 Corinthians*, ACCS.NT 7, InterVarsity, Downers Grove, 1999.
- Bruce 1982: F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids/Pater Noster, Carlisle, 1982.
- Bruce 1989: F. F. Bruce, *Philippians*, New International Biblical Commentary, Hendrickson, Peabody, 1989.
- Dunn 1993: James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody, 1993.
- Fitzmyer 1998: Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31, Doubleday, Garden City, 1998.
- Fitzmyer 2008: Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 32, Yale University Press, New Haven/London, 2008.
- Harris 2005: Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids/Paternoster, Carlisle, 2005.
- Hollander/van der Hout 1996: Harm W. Hollander, Gijbert E. van der Hout, *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 within the Context of 1 Cor. 15:8-10*, in "Novum Testamentum", vol. 38, no. 3, 1996, 224-236.
- Lohse 1971: Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Hermeneia, Fortress, Philadelphia, 1971.

- Mitchell 2003: Matthew W. Mitchell, *Reexamining the 'Aborted Apostle': An Exploration of Paul's Self-Description in 1 Corinthians 15.8*, in "Journal for the Study of the New Testament", vol. 25, no. 4, 2003, 469-485.
- Nickelsburg 1986: George W. E. Nickelsburg, *An ἔκτρομα, though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Corinthians 15 and Galatians 1*, in "Harvard Theological Review", vol. 79, no. 1-3, 1986, 198-205.
- O'Brien 1991: Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids/Paternoster, Carlisle, 1991.
- Orr/Walther 1976: William F. Orr, James Arthur Walther, *I Corinthians: A New Translation, Introduction, with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, AB 32, Doubleday, Garden City, 1976.
- Ralston 1990: Timothy J. Ralston, *The Theological Significance of Paul's Conversion*, in "Bibliotheca Sacra" 147 (586), 1990, 198-215.
- Schnelle 2005: Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 5 ed., UTB 1830, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Thiselton 2000: Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids/ Pater Noster, Carlisle, 2000.
- Thurston 2003: Bonnie Bowman Thurston, *Paul on the Damascus Road: The Study of the New Testament and the Study of Christian Spirituality*, in "Lexington Theological Quarterly", vol. 38, no. 4, 2003, 227-240.

# SIMBOLURI BIBLICE ÎN ROMANUL *POMUL VIEȚII* DE ION GHEȚIE\*

AURA MOCANU

Liceul Teoretic „Ioan Slavici”, Panciu

*albinutya@yahoo.com*

**Abstract:** Ion Gheție's name has imposed itself in the Romanian culture because of his numerous studies dedicated to the Romanian language and dialectology. His most important writings in the two domains are: *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții lingvistice și filologice* (1974), *Baza dialectală a românei literare* (1975), *Istoria limbii române literare. Privire sintetică* (1978), *Introducere în studiul limbii române literare* (1982), *Introducere în dialectologia istorică românească* (1994), *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română* (1994). Ion Gheție also has numerous volumes of fiction: *Drumul* (1983), *Pomul vieții* (1987), *Încotro?* (1999), *O lume pentru fiecare* (1992), *Biruitoarii* (2002). This paper talks about the symbols found in the novel *Pomul vieții*. Published in 1987, the novel has as main topic the fear of death. The main hero, Paul Conta, is the symbol of the man who doesn't want to die. He is fighting with the idea of death and is trying to defeat it.

**Keywords:** Ion Gheție, the tree of life, the tragic hero, the Bible

## 1. Ion Gheție: filolog și dialectolog

Unul dintre cei mai valoroși filologi români din a doua jumătate a secolului al XX-lea este Ion Gheție (1930-2004). De-a lungul activității sale științifice, care s-a întins pe aproximativ jumătate de secol, Ion Gheție a abordat în numeroasele sale lucrări teme capitale pentru filologia, lingvistica și dialectologia românească. Dacă ar fi să amintim câteva, ne putem referi la începuturile scrisului în limba română, problema „patriei” textelor rotacizante, personalitatea complexă a diaconului Coresi. Peste toate acestea, dar și peste multe altele, Ion Gheție a aruncat o nouă perspectivă, iar în unele privințe a impus noi teorii, mai bine argumentate, care au sfârșit prin a fi acceptate de cercetătorii contemporani, de pildă originea bănățeană-hunedoreană a textelor rotacizante, în dezavantajul teoriei formulate de G. Ivănescu, care atribuia Maramureșului, locul de baștină al acestor texte. Lucrările sale, dintre care amintim, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice* (1974), *Baza dialectală a românei literare* (1975), *Istoria limbii române literare. Privire sintetică* (1978), *Introducere în studiul limbii române literare* (1982), *Introducere în dialectologia istorică românească* (1982), *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română* (1994), au devenit borne de reper în filologia, lingvistica și dialectologia românească. Pe lângă toate aceste studii, Ion Gheție a mai publicat un număr apreciabil de articole, care au apărut, cu precădere, în

---

\* *Biblical symbols in the novel Pomul vieții by Ion Gheție*

revistele: „Limba română” și „Studii și cercetări de lingvistică”. În aceste lucrări și articole, autorul expune într-o formă coerentă și complexă, concepția sa despre cele mai importante și controversate probleme ale filologiei și dialectologiei românești.

## 2. Ion Gheție: creator de literatură

Activitatea științifică a reputatului filolog bucureștean a fost dublată de una literară. Texte de proză, scurte sau adevărate romane formează creația literară a lui Ion Gheție. De-a lungul vieții a publicat un număr considerabil de texte beletristice, dar, din păcate, multe au rămas în manuscris<sup>1</sup>. Două povestiri, *Nașterea pruncului* (1990) și *Prostie* (1991), apărute în revista „Luceafărul”, un volum de povestiri, *Alfa și omega* (1986), și romanele *Drumul* (1983), *Pomul vieții* (1987), *S.O.S.* (1991), *Skepsis* (1991), *O lume pentru fiecare* (2 vol., 1992), *Agonia* (1997), *Încotro?* (1999), *Biruatorii* (2 vol., 2002), *Taina cea mare* (2002), *Fructul oprit* (2004), *Nodul gordian* (2005) și *Antichrist* (apărut postum în 2009) constituie moștenirea literară lăsată de omul de știință Ion Gheție. Ne surprinde în aceste pagini de literatură puterea cu care autorul, filolog și dialectolog deopotrivă, izbutește să creeze personaje complexe. Pagini dense, acțiune care nu trenează, situații complicate, probleme existențiale grave, toate acestea caracterizează proza lui Ion Gheție.

## 3. *Pomul vieții*: o acțiune simplă, dar cu o problematică surprinzătoare

Romanul *Pomul vieții* a apărut în 1987. Este al doilea roman publicat de Ion Gheție după romanul de debut *Drumul*. Acțiunea din acest roman este situată la începutul secolului al XX-lea. Naratorul, Dan Pavelescu, student la Facultatea de Drept, și eroul principal, Paul Conta, care își pregătea doctoratul în filozofie, se întâlnesc prima dată la cursul profesorului Zottu, care ținea lecții de istorie universală. La început împotmolită, relația dintre cei doi evoluează ajungând cei mai buni prieteni. Curând, Dan Pavelescu avea să descopere în Paul Conta un om complex. Singuratic, dar de o inteligență extraordinară, Paul Conta nu avea prieteni sau legături, de aceea

„unii îi ignorau prezența în oraș, convinși că omul plecase de mai mulți ani și trăia aiurea (la Timișoara sau la Brașov, ca profesor de filozofie). Pe cât se pare, familia lui Conta era originară dintr-un oraș săsesc din sudul Transilvaniei. Bogat cândva, tatăl său sărăcise în timpul războiului. Venit la universitate, noul student și-a surprins profesorii printr-o inteligență puțin obișnuită și prin întinderea cunoștințelor. Unul dintre ei îl numise, în anul al doilea, asistent onorific. Primea de obicei nota maximă fără o prealabilă examinare. În numai câțiva ani apărură o duzină de articole ale sale în revistele de specialitate, se plimba prin locurile obscure din Kant și Fichte ca prin cotloanele unei case locuite dintotdeauna” (Gheție 1987: 16).

---

<sup>1</sup> Această informație am primit-o de la doamna cercetător, Mirela Theodorescu, soția filologului bucureștean.



Pentru pușinii care îl cunoșteau, Paul Conta era un om ciudat: „Groaznice dureri de cap i-ar fi întunecat pentru zile și chiar pentru săptămâni limpezimea judecății [...]. Cineva îl zărise frecventând cimitirele și morga, deși nu pierduse pe nimeni, manifesta reticențe extraordinare față de femei. Aceste zvonuri erau contrazise de altele care-l prezentau drept client al caselor de perdiție, înhăitat cu creaturile cele mai ordinare ale vieții de dezmaț studențesc” (Gheție 1987: 17). Personajul principal, Paul Conta este o fire bolnăvicioasă, cu accese de ipohondrie, după cum el însuși recunoaște: „Sunt un bolnav închipuit, dar unul de un tip mai aparte” (Gheție 1987: 28). Cea mai gravă problemă pentru eroul lui Ion Gheție este moartea: „Mi-e frică de moarte [...] și nu atât de moartea mea, cât de moarte, în general. De moarte” (Gheție 1987: 28). Acest sfârșit inevitabil al omului este resimțit acut de personajul Paul Conta. Copilăria lui Paul Conta a fost una fericită, dar marcată de frica de moarte:

„într-o zi m-am trezit speriat de primejdia contractării uneia sau mai multor boli grave. Pentru a evita contaminarea cu microbi, îmi spălam mâinile exagerat de des, iar înaintea meselor le fâlfâiam prin aer, deschizând ușile cu cotul. Această profilaxie permanentă îngrijoră pe părinți, care crezură totuși că lucrurile vor rămâne aici. Dar imaginația mea își luase zborul. Curând îmi fu teamă să nu înghit oscioarele puilor pe care-i mâncam și, de aceea, mestecam carnea cu atâta sânguință încât de-a dreptul o lichefiam. Începui, apoi, seara la culcare, să îndepărtez de la pat orice obiect cât de cât ascuțit sau tăios, din teama de a nu mă vătăma în somn” (Gheție 1987: 33).

Cu aceste fobii, copilul Paul devine studentul și omul matur Paul Conta. Se îndrăgostește de Dora M. și trăiește la început o dragoste platonică pentru că nu are curaj să-i declare acesteia dragostea sa. Cu ajutorul prietenului său, Paul se decide să-i scrie un bilet în care îi cerea o întâlnire. Dora acceptă întâlnirea și între cei doi se naște o frumoasă poveste de dragoste ce se sfârșește cu o nuntă. Entuziasmat, Paul se decide să-și termine doctoratul, pe care îl abandonase. Își susține teza de doctorat și devine asistent la universitate. Devenit doctor și cu un post asigurat în învățământul universitar, Paul Conta îi cere mâna Dorei. În timp ce sărbătoreau logodna, naratorul aruncă asupra relației celor doi o umbră, anunțându-ne parcă de suferința ce avea să vină pentru Paul și Dora: „Totul în încăperea aceea părea sortit să-i despartă și să nu-i apropie pe cei ce-i păseau pragul” (Gheție 1987: 91). După ce se căsătoresc, cei doi pleacă în luna de miere, iar naratorul, obținându-și licența în drept, decide să urmeze un doctorat în străinătate, la Freiburg. Ajuns la Paris pentru un studiu aprofundat, Dan primește o scrisoare, mai precis un ferpar pe care scria că Dora Conta se stinsese în urma unei scurte suferințe. Întors în țară, Dan îl găsește pe Paul schimbat în totalitate și află toate detaliile nenorocirii. În urma pierderii soției, Paul renunță la slujba de la universitate și se retrage complet din viața socială. Paul se îmbolnăvește și este internat de câteva ori în spital. Întrebat de către Dan, ce are prietenul său, doctorul îi răspunde că:

„a făcut o boală rară, un privilegiu, dacă pot spune așa, de care pușini s-au bucurat până astăzi. Se cheamă ... (și-mi servi un termen latinesc, pe care-l uitai îndată). În toată literatura

de specialitate abia sunt citate câteva duzini de cazuri. Eu personal n-am întâlnit până astăzi nici unul. Este o falsă angină pectorală, care nu afectează direct inima, dar are o simptomatologie în parte asemănătoare. E vorba despre o scădere treptată a funcției respiratorii, de o asfixie progresivă și lentă” (Gheție 1987: 154-155).

Întrebat dacă se poate vindeca, răspunsul doctorului este negativ, dându-i șanse de supraviețuire „cel mult un an, dacă are noroc. De regulă e chestie de luni. Cu remisiuni și exacerbări, ca în orice boală” (Gheție 1987: 158). După un an de zile, întorcându-se acasă cu doctoratul obținut, Dan îl găsește pe Paul într-o stare gravă. Acesta din urmă îl roagă pe Dan să îl trezească de fiecare dată când vede că are crize. În timpul unei crize puternice, când doctorul credea că nu mai are nicio șansă, și „examina prin stetoscop inima bolnavului [...] constată tendința de stabilizare a pulsului. Inima își recapătă ritmul normal”, surprinzându-l chiar și pe doctor (Gheție 1987: 174). Între crize și momente de luciditate, doctorul său afirmă că: „Omul acesta nu mai moare. O să se chinuiască așa până în vecii vecilor” (Gheție 1987: 180). Paul parcă refuză să moară. A doua zi, menajera îl anunța pe Dan că Paul murise: „Neputând să-l învingă altfel, moartea îl surprinsese nepregătit, în somn” (Gheție 1987: 181).

#### **4. Fondul psihologic al romanului**

Deși acțiunea este simplă, micul roman al lui Ion Gheție ne surprinde prin problematica pe care o abordează: moartea, cel mai misterios fenomen din viața omului, și teama acestuia de moarte. Sfârșitul inevitabil al omului îl macină pe Paul Conta încă din copilărie. În adolescență,

„teama de moarte (care pe atunci era mai degrabă o teamă de a muri) stătea ascunsă în umbră. Reînvia câteodată, în timpul vreunei boli ori la vestea dispariției cuiva. Reînvia mai ales când întâlneam oameni bătrâni. Mă întrebam, de fiecare dată, privindu-i cum pot suporta ideea că au zilele numărate și că foarte curând se vor afla în fața morții. Nu le înțelegeam zâmbetele, nepăsarea (aparentă sau reală). Mă bucuram în taină că n-am decât treisprezece ori cinsprezece ani și mă găsesc, prin urmare, atât de departe de clipa morții, că sunt fiul unor oameni prea bogați ca să nu poată aduce la patul copilului lor, dacă ar fi fost nevoie, pe cel mai iscusit medic, indiferent din ce țară a lumii” (Gheție 1987: 34-35).

Obsedat de moarte, și din dorința de a învinge moartea, cum crede el, Paul începe să viziteze morga și să meargă la toate înmormântările din oraș. Părăsind din când în când domeniul filozofiei, Paul începe să scrie literatură în care, bineînțeles, este prezentă obsesia morții:

„jumătate din eroi mureau. Nu aceasta îl deosebea însă de ceilalți scriitori. Nuvelele lui aveau, de obicei, drept unic personaj, un individ cât se poate de comun, poate o idee cam sensibil, care, la un moment dat, găsește într-o întâmplare banală niște semnificații extraordinare, capabile să așeze întreaga existență omenească, viața și moartea, într-o lumină stranie, înfricoșătoare” (Gheție 1987: 71).

Cea mai reprezentativă nuvelă a lui Paul Conta este *Ciuma neagră*. Sentimentul morții devine și mai puternic după moartea soției, iar singurul său gând este să încerce să devină nemuritor. Nu crede în viața de apoi și nu poate înțelege acest concept, fundamental de altfel, pentru creștini:

„credința într-o existență dincolo de moarte e una din cele mai mari naivități de care a dat dovadă omul. Dedublarea aceasta în spirit și materie e de-a dreptul caraghioasă. Viața de apoi mă lasă perfect indiferent, pentru că nu mă privește pe mine. Eu sunt cel de aici, din fața ta, cu mușchi, picioare, creier, cinci simțuri și o sută de preferințe fizice și intelectuale. Habar n-am dacă sunt pur material sau un amestec de spirit și materie. Exist și atât. Și iată că eu, cel ce-ți vorbesc, mor. Totul s-a sfârșit și asta e la mîntea cocoșului. Tu însă vii și-mi spui că după moarte o parte a mea, eterică, sufletul, va supraviețui. Se poate, dar asta nu mă interesează. Spiritul meu, cel autentic, adevărat nu poate exista decât în ambalajul lui actual, de carne și oase [...]. E absurd ca eu să dăinui în ordine spirituală, atîta vreme cît, în fundul unei gropi, trupul îmi va fi la discreția viermilor” (Gheție 1987: 139).

Acest pasaj, care șochează prin duritatea imaginii, constituie esența de viață a lui Paul Conta. Mult mai pragmatic decât prietenul său, Dan afirmă că „totuși moartea e o realitate” (Gheție 1987: 147). Răspunsul lui Paul nu face altceva decât să confirme teama de moarte a acestuia și dorința sa de a deveni nemuritor:

„O realitate, da, sau mai bine zis, o posibilitate. Omul poate muri, dar asta nu înseamnă că el trebuie să moară. Părerea mea e că la orice vîrstă ne-am stînge, murim cu zile. De mii de ani și din fragedă copilărie, ni se vîră în cap că vom muri, suntem pregătiți pentru moarte, iar la rîndul nostru învățăm pe alții să moară. Contrar aparențelor, eu nu cred că uzarea materiei organice duce la moarte. În structura biologică a ființelor un mecanism vital s-a dereglat și permite producerea acestui cancer al vieții care e moartea. În viață facem tot felul de boli. O singură dată și indiferent de cauza imediată ne îmbolnăvim de moarte” (Gheție 1987: 147).

Pentru Paul Conta moartea este un joc născocit și singurul vinovat de toate astea este Dumnezeu. Amintind de pasajul din Biblie, în care Dumnezeu îi izgonește pe primii oameni din Rai pentru că au mâncat din pomul interzis, Paul concluzionează: „Atunci m-am întrebat dacă omul e într-adevăr muritor și dacă nu cumva Dumnezeu, din teamă, a înscenat o tristă farsă spre a-i lua mințile și a-i ascunde adevărul. Păcatul originar nu l-a săvârșit omul, ci Dumnezeu” (Gheție 1987: 148). În concepția lui Paul, Dumnezeu simțindu-se amenințat în atotputernicia sa, i-a alungat din Rai, pedepsindu-i în cel mai crud mod, după părerea sa, și anume prin moarte.

## **5. Simboluri biblice în romanul *Pomul vieții***

Unul dintre simbolurile care dă și titlul romanului este pomul vieții. Din Biblie știm că, după ce Adam și Eva au mâncat din pomul interzis, Dumnezeu i-a gonit din Grădina Edenului, punând la poartă heruvimi care să păzească drumul care duce la pomul

vieții: „Astfel a izgonit El pe Adam; și la răsăritul grădinii Edenului a pus niste heruvimi, care să învărtească o sabie învăpăiată, ca să păzească drumul care duce la pomul vieții” (Fac. 3:22). Fragmentul din Biblie este citat și de Paul Conta, și după cum mărturisește l-a impresionat profund, făcându-l să se gândească la adevăratul vinovat pentru moartea oamenilor. În general, pomul este „simbol al vieții în continuă evoluție, în ascensiune spre cer, arborele evocă întreg simbolismul verticalității, ca arborele lui Leonardo da Vinci. Pe de altă parte, el slujește drept simbol pentru caracterul ciclic al evoluției cosmice: moarte și regenerare; de acest caracter ciclic amintesc mai cu seamă arborii foioși, cărora în fiecare an le cad și le cresc din nou frunzele” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 124). Dar asocierea dintre pomul vieții și Dumnezeu există doar în tradițiile creștine, „căci există o analogie între arborele primului legământ – pomul vieții de care vorbește Facerea – și arborele crucii, sau arborele Noului Legământ, care regenerează Omul” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 126). În tradiția ortodoxă, la înmormântarea unui om, în fața cortegiului trebuia să fie un pom:

„cei mai mulți inși însă cred că pomul, care se duce înaintea mortului, numit altmintrelea și pomul raiului merge în cealaltă lume, unde se duce și sufletul. Acolo stă el veșnic verde și încărcat de toate bunățile înaintea sufletului, astfel că acesta numai uitându-se la frunzele lui cele aurite și la fructele lui cele frumoase și galbene ca ceara de pe dânsul, e pururea sătul și niciodată nu mai flămânzește; [...] pomul ce se duce înaintea mortului însemnează: pomul vieții [...]” (Marian 1995: 121).

Titlul romanului *Pomul vieții* trimite la pomul din grădina raiului, care era singurul în măsură să ofere nemurirea omului, nemurire la care aspira atât de mult Paul Conta. Pomul vieții este pomul cunoașterii binelui și răului. După ce au încălcat porunca divină, de a nu gusta din roadele acestui pom, Adam și Eva au fost pedepsiți și alungați din Rai. Pentru păcatul lor au primit pedeapsa ca la un moment dat să moară. Pentru păcatul primilor pământeni, oamenii sunt condamnați la suferință și zbucium, fiindu-le, cu desăvârșire, interzis accesul la pomul vieții. Eternitatea este apanajul divinității, iar omul nu are acces la ea. Oricât de mult ar încerca să obțină nemurirea, ca Paul Conta, pomul vieții este interzis omului. În roman apare și trimiterea la Dumnezeu, cel pe care îl consideră vinovat Paul Conta de moartea oamenilor: „Păcatul originar nu l-a săvârșit omul, ci Dumnezeu” (Gheție 1987: 148). Un credincios adevărat, ar zice că afirmația lui Paul Conta este o blasfemie pentru că El este instanța supremă și divină, cel care stăpânește taina vieții și a morții. Pentru om, Dumnezeu este un mister, o taină:

„nu va fi de mirare că, în efortul lor de a pătrunde taina încă din această lume, oamenii au ajuns să aibă reprezentări foarte diferite despre Dumnezeu, și că au transferat asupra ideii lor de Dumnezeu cunoașterea pe care o aveau despre ei înșiși și despre raportul lor cu lumea. Cuprinși de un sentiment de dependență neputincioasă, ei și-au proiectat dorințele și temerile asupra unei Ființe superioare, capabile de a le împlini și de a-i apăra” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 473-474).

Prin urmare, numele lui Dumnezeu n-ar fi decât „un simbol pentru a semnifica necunoscutul ființei, în timp ce ființa n-ar fi decât un alt simbol pentru a trimite la Dumnezeul necunoscut. Nu există alt nume al lui Dumnezeu în afară de cel pe care și l-a dat el însuși: *Eu sunt Cel ce sunt* (Ieșirea, 3, 14)” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 473). Dar, tot din Biblie aflăm că: „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în el, să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3: 16). Deși Paul Conta susține că singurul vinovat de moartea oamenilor este Dumnezeu, concepția sa este contrazisă de pasajul amintit din Biblie. Dimpotrivă, Dumnezeu îi iubește pe oameni, sacrificându-și Fiul pentru întreaga omenire. În roman, se amintește despre un manuscris de Paul Conta. Manuscrisul cuprindea textul unei nuvele, ce purta numele *Ciuma neagră*. Paul Conta era atât de obsedat de moarte, încât eroii din scrierile sale mureau. În această nuvelă, acțiunea se petrecea în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în Italia. Într-o comunitate, Dumnezeu a trimis o molimă pentru a-i pedepsi pe oameni. În acea comunitate, exista un preot Paolo, care vizita casele bolnavilor și se ruga pentru ei. Toți au murit din acea comunitate, iar padre Paolo se baricadează în casa parohială, unde așteaptă și el moartea. Întrebat de narator, dacă padre Paolo era nebun, Paul Conta îi răspunde: „Padre Paolo e un simbol. În mintea mea el a încremenit în atitudinea de așteptare, cu arma în mână, asemenea unei statui, indiferentă la scurgerea timpului. Pentru mine, după trei secole și jumătate el se află tot în casa baricadată, așteptând sosirea dușmanului (Gheție 1987: 146). La sfârșitul romanului, după înmormântarea lui Paul Conta, naratorul citează finalul nuvelei *Ciuma neagră*: „Oameni buni! Zăvorâți porțile și ferestrele! Puneți mâna pe puști și pe topoare! Fiara aduvmecă în jurul caselor voastre! Loviți fără milă! Omul nu trebuie să moară!” (Gheție 1987: 184). Acest pasaj subliniază foarte bine concepția lui Paul Conta: omul, această plâpândă ființă, se află la mâna destinului, la mâna fatalității. Oricât s-ar apăra, el trebuie să se supună destinului implacabil, pentru că așa cum se zice în popor, toți suntem datori cu o moarte. Ca simbol „moartea este aspectul perisabil și destructibil al existenței [...]. Dar moartea este și intrarea în lumile necunoscute, ale Iadului sau ale Raiului” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 314-315). Există încă de la începutul omenirii și prezentă în toate culturile antice, notăm că: „[...] în iconografia antică, moartea este reprezentată printr-un mormânt, un personaj înzestrat cu o coasă, o zeitățe devorând un om, un duh înaripat, doi tineri – unul alb, unul negru –, un călăreț, un schelet, un dans macabru, un șarpe sau orice alt animal psihopomp (Chevalier/Gheerbrant 1994: 314-315). Cu toate acestea „misterul morții este, prin tradiție, resimțit, ca nelăstitor și apare reprezentat prin forme înfricoșătoare. Aceasta înseamnă nu atât teama de topire în neant, cât împotrivire, împinsă până la extrem, față de schimbare și de o formă de existență necunoscută” (Chevalier/Gheerbrant 1994: 315).

## 6. Concluzii

Simplu prin acțiune, dar cu o temă complexă, romanul lui Ion Gheție ne uimește prin ideea pe care o promovează, și anume că omul nu ar trebui să moară. Dorind să obțină

cu orice preț nemurirea, Paul Conta se îndreaptă cu pași repezi spre moarte, spre acest sfârșit implacabil al omului. Nemurirea este apanajul divinității, iar omul nu are acces la ea. Doctrina creștină ne spune că sufletul este nemuritor, și nu trupul, ca o recompensă, parcă pentru faptul, că la un moment dat omul trece dintr-o lume în alta. Această nemurire a sufletului nu îi este suficientă lui Paul Conta, el vrea și nemurirea trupului. Nemurirea este visul lui Paul Conta, dar va muri, pentru că asta e legea vieții: unii vin, alții pleacă. O lege pe care nu o înțelegem și poate că nu o acceptăm, dar o lege care ne va învinge la un moment dat.

Ion Gheție s-a retras tăcut de pe scena vieții, în 2004, dar scrierile sale, filologice și lingvistice, precum și textele de beletristică, stau mărturie faptului că activitatea dusă de reputatul filolog de-a lungul vieții a fost una complexă. Paginile sale de literatură, ne dezvăluie un om dăruit scrisului. Această pasiune pentru literatură ne conduce către „un prozator care surprinde nu doar prin îndelungată răbdare, ci și prin talent și pricepere” (Berca 1984: 11).

### **Bibliografie**

*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune întocmită de I. P. S. Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

Berca 1984: Olimpia Berca, *Iluzia maturității*, în „Orizont”, XXXV (1984), nr. 12, 11.

Chevalier/Gheerbrant 1994: Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere din limba franceză făcută după ediția din 1969, revizuită și adăugită, Editura Artemis, București, 1994.

Gheție 1987: Ion Gheție, *Pomul vieții*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987.

Marian 1995: Simion Florea Marian, *Trilogia vieții*, Editura Grai și Suflet, București, 1995.

# MODALIZAREA, DEIXISUL ȘI ALTE ELEMENTE DE CONSTRUCȚIA DISCURSULUI ÎN MS. 45, PRIMA VERSIUNE ROMÂNEASCĂ INTEGRALĂ A VECHIULUI TESTAMENT, EFECTUATĂ DE NICOLAE MILESCU SPĂȚARUL\*

LUCIA-GABRIELA MUNTEANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*luciagabrielamunteanu@hotmail.com*

**Abstract:** This article aims to emphasize a series of aspects related to the discursive and stylistic qualities of MS. 45, the first integral translation of the Old Testament in Romanian, produced by the notable scholar Nicolae Spatarul Milescu in Constantinople (1661-1664), and based on the Frankfurt edition (1597) of the Greek Septuagint. Particular attention will be devoted to analysing modalities of speech, the use of deictic words, as well as anaphoras. I will argue that these phenomena shed light on the structural-functional potentialities of the Romanian language's mid-17th century syntax, which in successfully accommodating a Biblical text attested its abilities to satisfactorily transfer meaning and scope from the original sources into the local vernacular.

**Keywords:** Nicolae Spătarul Milescu, biblical discourse, modalisation, deixis, anaphora, old Romanian, Eugenio Coseriu

## 1. Aspecte ale construcției discursului

Ca discurs, MS. 45 reprezintă un act lingvistic particular, în contextul special al traducerii; acest produs al vorbirii, ca și discursul original din textul-sursă, este un text unic și complex căruia i s-a fixat denomi-na-ția de d i s c u r s b i b l i c, caracterizat, în mod exemplar, prin toate formele tipologice discursive, de la discurs politic și poetic, cu structuri descriptive, narative, dialogate și combinate, până la discursul didactic, juridic sau filosofic. Coșeriu 2009: 305-309 stabilește, într-o viziune integratoare, că în discurs se actualizează toată cunoașterea lingvistică, de la discursul repetat și metalimbaj, până la aspectele diafazice și diatopice ale limbii, simultan cu implicita cunoaștere extralingvistică, toate împreună formând sensul discursului. De asemenea, în Coșeriu 2009: 275 se vorbește de discursuri „aparținând u n i v e r s u l u i d i s c u r s u l u i o b i e c t u a l” (care se referă la o realitate considerată ca fiind exterioară și anterioară discursurilor în sine) și de discursuri „prin intermediul cărora se construiește sau se presupune o realitate. Astfel, *Odiseea* nu este nici adevărată, nici falsă din punctul de vedere al logicii apofantice, întrucât – ca discurs poetic – nu este

---

\* *Modalisation, deixis and other elements of speech construction in Ms. 45, the first integral translation of the Old Testament in Romanian, produced by Nicolae Spătarul Milescu*

un discurs în care să se vorbească despre o realitate existentă și exterioară discursului în sine, ci dimpotrivă, este un discurs în care se construiește o realitate”. Același lucru, credem, că s-ar putea spune și despre Biblie, cu nuanțarea că această Carte a Cărților poate fi considerată un topos textual în care universul discursului obiectual se completează cu cel al discursului *p o i e t i z a n t*, întemeietor de realități; istoria ca adevăr și ficțiunea ca istorie sunt dimensiuni complementare ale eposului biblic ca discurs.

În noua Gramatică a Academiei figurează următoarele elemente ca fiind definitorii în ceea ce privește construcția discursului: **afirmația, negația, modalizarea, deixisul, anafora, conectorii** frastici și transfrastici, **repetiția, anacolutul, construcțiile incidente, elipsa și imbricarea**. Exemplificăm în cele ce urmează câteva particularități ale limbii Manuscrisului 45, referitoare la o parte dintre elementele menționate mai sus.

## 2. Modalizarea

Definită drept o categorie semantică, parțial gramaticalizată (GLR II 2008: 702-726), modalitatea exprimă „atitudinea cognitivă, volitivă sau evaluativă față de stările de lucruri, reale sau potențiale, descrise prin limbaj”. În acest sens, modalitatea se exprimă prin anumite mărci identificabile în actul de limbaj și înscrie în mesaj diferite nuanțe de atitudine a locutorului:

- atitudinea evaluativă ca apreciere pozitivă: *Și dzise Domnul Dumnezău: Nu **iaste bine** a fi omul sângur* (Fac. 2:18).

- atitudinea cognitivă exprimată prin adverbe și atitudinea volitivă (deziderativă) exprimată prin modul verbal imperativ: *Și dzise Avimelele către Isaac: „**Du-te** de la noi pentru că mai **tare** decât noi te-ai făcut **foarte**”* (Fac. 26:16).

Dintre modalizatorii lexico-gramaticali exemplificăm câteva secvențe cu adverbe modale, combinate la nivelul discursului cu operatori modali verbali, într-o interacțiune pragmatică, pentru a exprima certitudinea – *Și făcu **așa** Moisi și Aaron, după cum le porânci lor Domnul* (Ieș. 7:20) - sau probabilitatea - *Și dzise limbii lui: **Iată**, limba fiilor Israil – maare mulțime și **poate** mai multu de noi* (Ieș. 1:9). Ca aspect al subiectivității specifice discursului direct – *Și dzise Domnul către Moisi: „**Sui-te** la munte, cel decinde de muntele Navan, și vezi pământul lui Hanaan* (Num. 27:12) sau discursului redat - *Dzise că **să vor întoarce** de către strămbătate* (Iov 6:10), modalitatea atinge un grad maxim de subiectivitate în varianta ei de categorie apreciativă, realizată cu mijloace lexicale, și anume prin verbe cu semantică apreciativă: *Și **plăcu** cuvântul înaintea lui faraon și înaintea tuturor slugelor lui* (Fac. 41:37), *Și audzându nărodul cuvântul acestu rău, **plânse** cu plânsuri* (Ieș. 33:4).

Operatori modali importanți, ca și în limba de azi, sunt verbele modale *a putea*, ca în exemplul: - *Și dzise: Nu **vei putea** să vedzi fața mea* (Ieș. 33:20) și *a trebui*, ca în exemplul: *Iată, ne-ai întristat noao toată întristarea aceasta; ce **trebuie** a face ție?* (4Reg. 4:13).

Modalitatea deontică, exprimând „gradul de obligativitate sau de permisivitate a situațiilor descrise într-o propoziție” (GLR II 2008: 718), este realizată foarte frecvent, de pildă în *Levitic*, prin folosirea timpului viitor, așa cum vedem în exemplele imediat



următoare: *Și vor pune fiii lui Aaron, prețiii, foc pre jirtăvnic și vor grămădi lemne pre foc* (Lev. 1:7); *Și vei aduce jirtva carea o vei face dentru acéstea Domnului și vei aduce la preutul* (Lev. 2:8).

În același enunț, se pot combina modalizatori epistemici (verbul impersonal cu sens de obligație *nu să cade*, verbul la viitor *va face*, tiparul sintactic condițional, format din conjuncție și verbul predicat la viitor *de va greși*) cu modalizatori deontici (locuțiunea adverbială *fără de voie*), după cum se poate observa în exemplul: *Grăiește cătră fiii lui Israil dżicându: «Suflet de va greși înaintea Domnului, fără de voie, den toate porâncele Domnului carele nu să cade să le facă și va face una dentru acélea* (Lev. 4:2).

### 3. Deixisul

În faptul că „un nume «arată» o modalitate a fînțării (sau, mai bine zis, el o constituie și o reprezintă)”, Eugeniu Coșeriu (2009: 12) vede o trăsătură esențială a limbajului, numită prin sintagma terminologică *caracterul deictic*. Deixisul propriu-zis este considerat de autorul citat o *situare localizatoare* sau *deictică*, înțelesă ca o operație a vorbirii care „poate semnala spațiul ocupat de entitățile denotate, în raport cu circumstanțele discursului” (Coșeriu 2009: 214). Operațiile verbale care „se execută *pentru a spune ceva despre ceva prin intermediul semnelor limbii*, adică pentru «a actualiza» și a orienta spre realitatea concretă un semn «virtual» (aparținând «limbii») sau pentru a delimita, preciza și orienta referința unui semn (virtual sau actual)” aparțin domeniului **determinării nominale** (Coșeriu 2009: 206), domeniu în care sunt incluși actualizatorii, discriminatorii, delimitatorii și identificatorii. În GLR II 2008: 727-748 cadrul deictic este delimitat mult mai larg.

#### 3.1. Deixisul personal

Persoanele I și a II-a sunt deicticele care denumesc locutorul și alocutorul, „constituie baza de raportare a deixisului spațial și este o componentă intrinsecă a deixisului social” (GLR II 2008: 738): *Eu sântu Dumnedzăul tău ce m-am ivit fie în locul lui Dumnedzău, unde mi-ai unsu acolô stâlpu și te-ai rugat mie rugă. Acum dară scoală-te și ieși den pământul acesta și pasă la pământul nașterii tale și voi fi cu tine!* (Fac. 31:13). În discursul reprodus în vorbire directă coordonată deictică se schimbă: *Și tu mi-ai dzis: Știu-te mai bine decât pre toți și dar ai la mine* (Fac. 33:12). Discursul reprodus păstrează cadrul deictic primar: *Și dzise că au fugit nărodul dentru război și au cădzut mulți dentru nărod* (2Reg. 1:4). *Și dzise tatăl ei: „Dżicând ai dzis că urând am urât pre ea și am datu-o pre ea unuia dentru tovarășii tăi* (Jud. 15:2). Analiza deicticelor personale pune în evidență caracterul scenic al discursului biblic.

#### 3.2. Deixisul spațial

Deixisul spațial este acela care „codifică configurația spațială a contextului comunicării prin raportare la poziția interlocutorilor” (GLR II 2008: 738) și se realizează prin mijloace lexicale, slab gramaticalizate, după cum exemplificăm în secvențele de mai jos:

- adverbe de loc: *Ia-mblați și pogorându să turburăm **acoló** limbile lor pentru ca să nu audză fieștecarele glasul aproapelui său* (Fac. 11:7). „*Sedeți **acii** cu măgariul, iară eu și copilașul vom mërge **până acii** și, închinându-ne, ne vom întoarce la voi*” (Fac. 22:5).

- pronume și adjectiv demonstrativ: *Să-mi dea mie **acesta** întru voi întru avère de mormântu* (Fac. 23:9). *Și dzise cătră însul sluga: „Cândai nu va vrea fata ca să margă cu mine îndărătu întru **acesta** pământu, și întoarce-voi pre ficiorul tău la pământul de unde ai ieșit, de acoló”?* (Fac. 24:5).

- prepoziții sau locuțiuni prepoziționale care indică poziția unui obiect: *Ție îți voi da pământul **acesta** și săminței tale», **acesta** va trimite îngerul său **înaintea ta** și vei lua sãméie ficiorului mieu Isaac de acoló* (Fac. 24:7).

### 3.3. Deixisul temporal

Deixisul temporal codifică reprezentarea temporală din actul comunicativ și are ca mijloace de realizare următoarele elemente:

- morfemele timpurilor verbale: *Preste al mieu cuvânt **n-au adaos** și véseli **să făcea** când lor **grăiam*** (Iov 29:22).

- adverbe temporale: *Și dzise Domnul: Iată un neam și un rostu a tuturoră; și **acum** **aceasta** au început a face. **Acum** să nu lipsască dentru înșii toate câte vor apuca a face* (Fac. 11:6). *Și dară, cu adevărat eu mă înșelain, lângă mine **mâne** înșelăciunea* (Iov 19:4).

- numerale adverbiale: *Și încungiurați cetatea toți oamenii de războiu, împregiurul cetății **o dată*** (Ios. 6:3).

- adjective folosite ca determinări ale unor substantive comune care denumesc unități de timp calendaristic: *Scălda-voi preste **fieștecare noapte** patul mieu* (Ps. 6:6).

### 3.4. Deixisul descriptiv

Deixisul descriptiv „cuprinde o clasă restrânsă de expresii, care se referă ostensiv la caracteristicile unor acțiuni sau ale unor entități făcând parte din contextul comunicării” (GLR II 2008: 747). Exemplificăm o secvență cu deicticul adverbial *așa*: *Și **așa**, pre cel ce au căzut dentru cei pângăriți, fiind de o limbă, pre drum a-i certa și cu arătări ii omorâia* (3 Mac. 7:14).

## 4. Anafora

Anafora, ca structură sintactică, asigură discursului continuitate și coerență, are legătură cu deixisul, cu care are în comun „mecanisme asemănătoare de preluare a interpretării referențiale a unui element lingvistic de la alt element” (GLR II 2008: 749); de pildă, în MS. 45 se regăsesc multe tipuri de anafora, dintre care exemplificăm:

- anafora sintactică sau legată: *Și dzise Lavan lui Iacov: Iată **aceasta** movilă și stâlpul **carele** am pus întru mijlocul mieu și al tău mărturisêște stâlpul **acesta**. Pentru **acêea** s-au numit numele **Movila*** (Fac. 31:48). Aceasta se realizează prin pronumele relativ, identic referențial cu antecedentul său, *stâlpul*.

- anafora identității referențiale reia integral referențialul antecedentului: *Fiilor Aaron den nărodul lui Caath, fiilor Levi, căci **acestora** li s-au făcut sorțul cel dentăi - **τούτοις ἐγενήθη ὁ κλήρος*** (Ios. 21:10).

- anafora cumulativă sau rezumativă reia printr-un element sintactic unic mai mulți referenți diferiți, chiar din mai multe enunțuri; în exemplul de mai jos anafora se exprimă prin pronumele nehotărât *toate*, ca în exemplul: *Și prindeți vii pre casa tătâne-mieu și pre maică-mea și pre frații miei și pre surorile mele și **toate** câte au ei – **πάντα, ὅσα ἐστὶν αὐτοῖς*** (Ios. 2:13).

Anafora pronominală include cliticele reflexive (*se, își*), dative posesive, pronume relative, personale de persoana a III-a, pronumele și adjective demonstrative, pronumele și adjective posesive. Ca element al vorbirii, anafora, ca și alte fenomene, constituie o tehnică în cadrul activității lingvistice, o posibilitate universală ale vorbirii (Coșeriu 2009: 205). În acest sens, transferul anaforelor din textul-sursă se realizează „natural”, așa cum se poate vedea comparând formulările traducătorului în românește cu cele din originalul grecesc.

## 5. Conectori frastici și transfrastici

Conectorii frastici au rol în realizarea relațiilor sintactico-semantică. Conectorii transfrastici realizează legăturile între enunțuri, ca părți ale unui text, legături impuse de nivelul pragmatic al vorbirii, unde funcționează intenția și contextul de comunicare.

La nivel transfrasfrastic, foarte frecvent și definitiv pentru stilul discursiv biblic, este așa-numitul „și narativ”. De pildă, în cartea cu un caracter pronunțat epic a Judecătorilor, aproape toate secvențele din discursul povestitorului, desfășurate în stil indirect, încep cu un „și narativ”; exemplificăm printr-o singură secvență din cele foarte multe și vom da, imediat, câte un exemplu pentru cele trei contexte de excepție, în care se uzează de conectorul transfrastic argumentativ **pentru acêea** și de structura anaforică **întru dzilele acêlea**, cu rol de conector transfrastic:

*Și dzise Iúda către Simeon, fratele lui: Suie-te împreună cu mine întru sorțul meu și vom da războiu întru bananeu și voi mérge și eu împreună cu tine întru sorțul tău. **Și** mérse împreună cu el Simeon* (Jud. 1:3).

**Pentru acêea** s-au chemat numele locului aceluia „Plânsori” și au jirtvuit acolo Domnului (Jud. 2:5). **Întru dzilele acêlea** nu era împărat întru Israil și întru dzilele acêlea feliul lui Dan cerca și moștenire ca să lăcuască (Jud. 18:1). Ceea ce numim „și narativ” (conj. gr. *καί*) se află de mii de ori în textul original al *Septuagintei*.

În cartea Judecătorilor din BIBL.1990, „diortositorii” moderni renunță la această particularitate „arhaică” și redundantă pentru cititorul contemporan, folosind drept conectori transfrastici structuri precum: **după aceea, iar, atunci, apoi** ș. a.

Exemplificăm mai jos și alte tipuri de conectori identificați în discursul biblic al Ms. 45:

- conectori de structurare discursivă: **Încă acesta grăind**, și veni alt [vestitor către Iov] și dzise (Iov 1:16). Structura **încă acesta grăind** se repetă în trei versete consecutive, asigurând coerența intrării în spectacolul dialogal, printr-o stratagemă narativă care fie relatează în stil indirect, fie redă discursul locutorilor.

- conectori argumentativi de explicație sau justificare: **Pentru căci** *dară în pântece n-am murit și den pântece am ieșit și nu îndată am pierit?* (Iov 3:11).

- conectori cu funcție expresiv-emoțională: *Piară zua întru carea am născut și noaptea acêea întru carea au dzis: **Iată** făt!* (Iov 3:3).

- conectori concluzivi cu rol de argumentare: *Fă-te **dară** și tu la cuvintele tale după cuvintele unuia dentru aceștia și grăește bune!* (3Reg. 22:13). *Cunoașteți **dară** și vedeți că răutate acesta cearcă* (3Reg. 20:7).

- conectori adversativi, care anunță o altă perspectivă în tema comunicării: **Iară** *Poarta Izvorului au întăritu-o Solomon* (Neem. 3:15). **Iară** *fiului lui voi da cele doao buzdugane* (3Reg. 11:36).

- conectori concessivi: **Cu toate acêstea** *mai greșit-au încă, și n-au crezut întru minunile lui* *ἐν πᾶσιν τούτοις ἤμαρτον ἔτι* (Ps. 77:36). Frâncu 2009: 413 consideră acest conector, alături de variantele cu toate(cu) acestea, cu acestea (cu) toate, uzual în textele traduse din grecește, locuțiunea respectivă fiind un calc după această limbă. În versetul citat mai sus, ca și în altă parte, și anume la Iez. 16:42 (*Pentru carele nu ți-ai adus aminte de dzua prunciei tale și mă mâhniiai cu toate acêstea*), în Septuaginta găsim expresia similară *ἐν πᾶσιν τούτοις*.

- conectori modali de continuitate discursivă: **Așijderea** *și Solomon cêle 8 dzile au fânut* (2Mac. 2:12). **Așjidirile** *și Iudei, câte s-au întâmplat pentru războiul ce s-au făcut noao, le-au adunat* (2Mac. 2:14).

Este evidentă contribuția acestor conectori la coeziunea și coerența discursului, ei marcând, de asemenea, procesul firesc de maturizare a nivelului sintactic al limbii românești scrise de la mijlocul secolului al XVII-lea.

## 6. Repetiția

Ca tehnică universală a vorbirii, repetiția se dezvoltă ca realizare lingvistică și în procesul traducerii Bibliei, contribuind, prin autoritatea cuvântului sacru, la răspândirea unor modele de discurs, vii și reactualizate creativ. În MS. 45 am identificat o sumă de repetiții, pe care le ordonăm după cum urmează:

### 6. 1. Repetiția identică

Repetiția identică conține părți de vorbire de același fel. În exemplele următoare adverbul repetat are rol intensificator: *Iară apa să întăria foarte foarte pre pământu și acoperi toți munții cei înalți carii era suptu ceru* (Fac. 7:19). *Pământul carele am socotit pre însul bun iaste foarte, foarte* (Num. 14:7).

### 6. 2. Repetiția modificată

Repetiția modificată conține o altă formă a primului termen, ca de exemplu în numele cărții biblice *Cântarea cântărilor*, sintagmă calchiată după ebraică în toate variantele traduse. Un tip de repetiții modificate putem considera și funcțiile gramaticale precum complementele sau atributurile interne, ca în exemplele: *Și să rugă rugă Domnului dzicându* (2Reg. 1:11), *Ar fi mâncat mâncând astăzi nărodul den prășile vrăjmașilor lor*

(2Reg. 14:30), *Și vei pune **acoperirea acoperemântului** pre ușa cortului mărturiei* (Ieș. 40:6), *Și vei aduce pre berbêce tot pre jirtăvnic ardere de tot Domnului, cătră **miros a mirosénii frumoase*** (Ieș. 29:18).

### 6. 3. Repetiția imediată și repetiția la distanță

După criteriul distanței dintre termeni, repetițiile pot fi împărțite în următoarele categorii:

- repetiții imediate, ca în exemplul: *Iară apa să întăria **foarte foarte** pre pământu* (Fac. 7:19).

- repetiții la distanță, ca în versetul: *Eu **gol** am ieșit dentru pântecile maicii mele, **gol** voi și întra acoló* (Iov 1:21).

### 6. 4. Repetiția liberă și repetiția fixată

După criteriul fixității structurii din care este formată repetiția, se identifică în MS. 45 următoarele tipuri de repetiție:

- **repetiții libere**, create în procesul transferului lingvistic: *Doă-doă, intrară cătră Nôe în săcriu, parte bărbătească și fâmeiască, după cum i-au porâncit lui Dumnedzău* (Fac. 7:9).

- repetiții fixate la nivel structural: *Cuvintele Domnului – cuvinte curate* (Ps. 11:7).

- repetiții fixate la nivel structural și lexical: *Pentru căci dzise întru inima lui: «Nu mă voi clăti dentru rudă întru rudă fără de rău»* (Ps. 9:28). *Domnul împărat întru vac și întru vacul vacului, pieriți limbi dentru pământul lui* (Ps. 9:40).

### 6. 5. Tipurile repetitive cele mai frecvente

Tipurile repetitive „cele mai folosite pentru realizarea coeziunii textuale sunt: anadiploza, chiasmul, paralelismul sintactic, laitmotivul și anumite structuri atributive” (GLR II 2008:788). Exemplificăm în continuare aceste tipuri:

- **anadiploza** este procedeul care constă în repetarea unei secvențe la sfârșitul unei unități sintactice și la începutul celei următoare: *Și el **va judeca** lumea cu dreptate, **judeca-va** năroadele cu dreptate* (Ps. 9:8). *Ție s-au lăsat săracul, **săracului** tu ai fost ajutor* (Ps. 9:38). *Fiii striini au mințit mie, **fiii striini** s-au vechit și s-au schiopat* (Ps. 17:49).

- **chiasmul** „este procedeul sintactic prin care se repetă aceleași elemente, dar în ordine inversă; de cele mai multe ori emfaza astfel realizată este amplificată prin pronunțarea parțială a secvenței repetate cu o proeminență dinamică” (GLR II 2008:789): *Și fiii lui Israil **au mâncat mană** 40 de ani, până au venit la pământul lăcuit; **pre mană au mâncat*** (Ieș. 16:35). *Domnul ajuta-i-va **lui** pre patul durerii **lui**; tot așternutul **lui** ai întorsu întru boala **lui*** (Ps. 40:3). *De brazi de la Vasanitida **au făcut** vâslele tale, bisericile tale **făcutu-le-au** dentru elefant* (Plg. 27:6).

- **laitmotivul** constituie repetarea de mai multe ori a unei structuri cu rol tematic important: *Până când, Doamne, mă vei uita până în săvârșit? **Până când** voi pune sfaturi întru snfletul meu. **Până când** întorci fața ta de cătră mine?* (Ps. 12:1).

- **paralelismul sintactic** este repetarea unei unități cu structură simetrică; acest procedeu sintactic nu implică obligatoriu repetări lexicale, după cum vedem în

exemplele extrase din corpul MS. 45: *Domnul au dat, Domnul au luat, în ce chip Domnului s-au făcut, așa s-au și făcut* (Iov 1:21). *Frica Domnului — mărirea și lauda și veselie și cununa bucuriei.* / *Frica Domnului ghizdăvi-va inima și va da veselie și bucurie și îndălungare vieții* (Sir. 1:9-10). *Luară-mă ca un leu gata la vânat, și ca un puț de leu lăcuind întru ascunderi* (Ps. 16:13). *Și pre neprietenii miei datu-mi-ai umăr, și pre cei ce urăsc pre mine i-ai pierdut de tot* (Ps. 17:44). *Poftite mai mult decât aurul și piatră cinstită multă, și mai dulce decât mierea și fagurul* (Ps. 17:49). *Domnul — lumina mea și mântuitorul meu, dă cine mă voi teme?* / *Domnul — scutitorul vieții mele; de cătră cine mă voi spămânda?* (Ps. 26:1-2).

Cu funcții textuale multiple, tehnica repetiției conferă discursului contur argumentativ suplimentar, prin sensul intensificator explicit și prin punctarea strategiilor de expresivitate pragmatică.

### În loc de concluzii

Această trecere în revistă a aspectelor privind construcția discursului relevă disponibilitatea structural-funcțională a sintaxei limbii române la mijlocul secolului al XVII-lea, în varianta ei biblică, de a realiza un transfer de conținut satisfăcător dinspre textul-sursă spre textul-țintă.

Structurile sintactice se pot considera mărci ale pragmaticii discursului biblic, pe care talentul și geniul lingvistic al lui Nicolae Spătarul Milescu l-au creat în limba română și, ca pionier, cărturarul a instituit un drum al continuității. Ca un argument al acestei afirmații, propun o succintă privire diacronică de-a lungul primelor versete din cartea Rut în patru versiuni românești succesive, prima fiind cea la care ne referim în aceste pagini:

#### Ms. 45 (1664):

1. Și fu întru dzilele când judeca judecătorii și să făcu foamete pre pământu. Și mârse om den Vithlê'm a Iúdei ca să nemernicească întru țarina lui Moav, el și muierea lui și amândoi feciorii lui.
2. Și numele omului Elimeleh și numele muierii lui Noemín și numele celor 2 feciori ai lui Maálon și Heleon, efrathêni den Vithlê'm Iúdei și veniră la țarina lui Moav și era acoló.
3. Și muri Eliméleh, bărbatul îi Noemin, și rămase ea și amândoi feciorii ei.

#### BIBL. 1688:

1. Și fu în zilele când judeca judecători și să făcu foamete pre pământ și mârse om den Vithlê'mul Iudei ca să nemernicească în țarena lui Moav, el și muiere lui și amândoi feciorii lui.
2. Și numele omului Avimeléh, și numele muierii lui Noemín. Și numele celor doi feciori ai lui, Maálon și Heleón, efrathêni den Vithlê'm Iúdei; și veniră la țarena lui Moav și era acoló.
3. Și muri Eliméleh, bărbatul Noemínii, și rămase ea și amândoi feciorii ei.

#### BIBL. 1914

1. Și a fost în zilele întru care cârmuiau judecătorii, s'a făcut foamete pre pământ, și a mers un om din Vitleemul lui Iuda, ca să lăcuiască în țarina lui Moav, el și femeia lui și doi fii ai lui.

2. Și numele bărbatului Elimeleh, și numele femeii lui Noemi, și numele celor doi feciori ai lui Maalon și Heleon, Efrateni din Vitteemul lui Iuda, și au venit în țarina lui Moav, și erau acolo.

3. Și a murit Elimeleh, bărbatul Noemii, și a rămas ea cu cei doi feciori ai ei.

#### **BIBL. 1939**

1. În zilele când cârmuiau judecătorii, întâmplându-se foamete în țară, un om din Betleemul lui Iuda, s'a dus să locuiască în țara Moabului, el și femeia lui și cei doi feciori ai lui.

2. Și numele omului era Elimelec și numele soției sale Noemina, iar numele celor doi feciori ai săi: Mahlon și Chilion. Ei erau Efrateni din Betleemul lui Iuda și au venit în țara Moabului și au trăit acolo.

3. Însă Elimelec, bărbatul Noeminei, a murit și a rămas ea cu cei doi fii ai ei.

În urma lecturii în paralel a versiunilor de mai sus se pot evidenția câteva tipare sintactice, instituite prin transfer lingvistic din limba greacă în limba română, precum următoarele structuri: conectorul transfrastic *și*, care asigură coerența povestirii în stil indirect, anafora sintactică sau legată realizată prin adverbul relativ *când* și pronumele *întru care*, identice referențial cu antecedentul lor, anafore pronominale (*el și muierea lui și amândoi feciorii lui*), repetarea unor unități cu structură simetrică și instituirea figurii repetitive numite paralelism sintactic (*Și numele omului.../ și numele muierei... / și numele celor doi feciori...*), situările deictice prin tiparul de dependență a complementului locativ față de verbul-predicat (*era acolo*), topica narativă ce pune accent pe verbul-predicat (*când judeca judecătorii/ și să făcu foamete/ Și merse om etc.*), exprimarea finalității unei acțiuni printr-o propoziție cu verbul-predicat la modul conjunctiv (*ca să nemernicească în țarena lui Moav...*).

În procesul traducerii, textul din MS. 45 fundamentează anumite tipare de construcție discursivă, ceea ce implică, de asemenea, instituirea figurilor sintactice prin care se exprimă repetiția sau insistența, precum anadiploza, anafora, chiasmul, epifora sinonimică, metafora și celelalte, care astfel vor intra, ca niște clișee sau procedee, în toate variantele stilistice ale limbii române comune.

## **Bibliografie**

### **1. Izvoare**

BIBL.1688: *Biblia 1688*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988-2013.

BIBL.1914: *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele Mejestăței Sale, Carol I, Regele României, Ediția Sfântului Sinod, București, Tipografia cărților bisericești, 1914.

BIBL.1939: *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», 1939.

BIBL.1990: *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

- CIORĂNESCU DER: Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ediție îngrijită de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O. , București, 2001.
- MS. 45: Biblioteca filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

## 2. Literatură secundară

- COȘERIU 2009: Eugeniu Coșeriu, *Omul și limbajul său. Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*, antologie, argument și note de Dorel Fânar, traduceri de Eugenia Bojoga, Dumitru Irimia, Eugen Munteanu et alii, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- DRAGOȘ 1995: Elena Dragoș, *Elemente de sintaxă istorică românească*, Editura Didactică și Pedagogică, R. A., București, 1995.
- FRÂNCU 2009: Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2009.
- GLR II 2008: *Gramatica limbii române. II. Enunțul*, coordonator, Valeria Guțu Romalo, Editura Academiei Române, București, 2008.
- MUNTEANU E. 2008a: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- MUNTEANU E. 2008b: Eugen Munteanu, *Biblia de la București (1688) în raport cu versiunile ulterioare ale Sfintei Scripturi în limba română. Un punct de vedere filologic, în Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, ediție îngrijită de Pr. Lect. Dr. Mihai Vizitiu, Editura Trinitas, Iași, 2008.
- NICULESCU 1965: Alexandru Niculescu, *Individualitatea limbii române între limbile romanice*, Editura Științifică, București, 1965.



# CÂNTAREA CÂNTĂRILOR – EXPERIENȚĂ POETICĂ ȘI MISTICĂ ÎN BIBLIE ȘI ÎN OPERA ZORICĂI LAȚCU TEODOSIA\*

CRISTINA GABRIELA NEMEȘ

Liceul Tehnologic „Liviu Rebreanu” Bălan  
cristinagabriella@hotmail.com

**Abstract:** This paper is a comparative study between the poetic experience of mystical nature *Song of the Song* in the Bible and the poetry of Zorica Lațcu Teodosia, whose poetical vision is deeply mystical. In this respect, the study proposes an analysis of a mystical topic, namely the marriage or the union of divinity with the human soul, present in both poetic texts. These poems are considered from the theological, literary, mystical and allegorical points of view.

**Keywords:** Bible, The Song of Songs, allegory, mystical marriage, religious, poetry

## 1. Introducere

*Cântarea Cântărilor*, cunoscută și sub denumirea de *Cântarea lui Solomon*, constituie un capitol din *Biblie*. Corespondentul ebraic este *Shir ha-Shirim*, iar cel latin este *Canticum Canticorum*.

Interpretată literal, *Cântarea Cântărilor* este un poem de dragoste între Solomon și Sulamita, însă, conform tradiției iudaice, sub chipul mirelui se află divinitatea, iar mireasa reprezintă comunitatea ebraică sau poporul lui Israel. Așadar, *Cântarea Cântărilor* este o alegorie a dragostei lui Dumnezeu pentru poporul evreu sau „copiii lui Israel”.

În cadrul tradiției creștine, cartea exprimă unirea lui Iisus Hristos cu Biserica sau sufletul credincioșilor, prin taina iubirii. Cel mai cunoscut exeget al poeziei biblice este Sf. Grigorie de Nyssa, filosof și mistic creștin.

Printre poeții români care au abordat tema iubirii mistice și a unirii sufletului cu Iisus Hristos se numără și Zorica Lațcu; există opinii conform cărora ea este o poetă mistică prin excelență și că lirica sa se înscrie în linia modernistă.

Astfel, în poeziile sale, observăm că temele predominante sunt relația omului cu Dumnezeu, convorbirea cu Dumnezeu, rugăciunea, definirea rugăciunii, raportul Mire-Mireasă specific viziunii creștine, toate culminând cu Iubirea lui Dumnezeu. Se regăsește în opera sa o căutare a lui Dumnezeu, asemenea celei din poezia lui Arghezi, dar, spre deosebire de acesta, poeta îl și găsește și trăiește prin El, trăire pe care o numim mistică: „Vino, Preaiubite-al meu,/ Pe sub bolți de curcubeu,/ Dă-mi aripi de Heruvim,/ Mână-n mână să plutim,/ În grădini de frumuseți,/ Din eterne

---

\* *The Song of Songs – the poetic and mystical experience in the Bible and in Zorica Lațcu Teodosia's work*

dimineți...”// [...] „Vino, preaiubita mea,/ Pe sub punți de peruzea,/ Cu lumini de foc ceresc/ Haina să ți-o împodobesc” (*Chemarea*).

Consider că o deosebită importanță trebuie acordată atât studiului operei sale poetice, cât și cercetării vieții sale, fiindcă astfel este subliniată legătura dintre viața poetei, care a generat opera sa, și viziunea sa poetică. Zorica Lațcu a publicat prima dată poeme inspirate din mitologia greacă, pentru a publica apoi, după ce a devenit monahie, sub numele de Teodosia, o lirică cu tematică religioasă. O parte din această operă așteaptă încă să fie publicată, găsindu-se în paginile manuscriselor.

Pornind de la această idee, precum și din îndemnul părintelui Teofil Pârâianu, a fost editat primul volum de poezii (Lațcu 2000, 2008<sup>2</sup>). Acest volum, foarte consistent, conține volumele: *Poemele iubirii*, *Insula Albă*, *Osana Luminii*, *Din pribegie*, *Alte poezii*, *Pentru neamul meu*, *Anexe* (inclusiv traducerea *Cuvântului I și II ale Sfântului Simeon Noul Teolog*).

## 2. Poezie religioasă și poezie mistică la Zorica Lațcu Teodosia

Fiind o exponentă a mișcării gândiriste, Zorica Lațcu a încercat, în poezia sa, să transforme spațiul românesc într-un paradis creștin. Poeta urmează linia impusă de Nichifor Crainic, transpunându-L pe Iisus Hristos cu Apostolii, cu toate evenimentele, în spațiul românesc. Ea vede în darurile de pâine și vin sângele și trupul lui Hristos jertfite la altar. Înfrâurirea operei și a liniei gândiriste, trasată de către Nichifor Crainic, este mai mult decât evidentă în lirica Zoricăi Lațcu. Părintele Cornel Toma, în *Postfața* volumului *Poezii* (ediția 2008), atrăgea atenția asupra faptului că, fiind o poezie mistică, poezia Zoricăi Lațcu este dificil de analizat. Centrul tematicii sale îl ocupă relația dintre om și divinitate. Așadar, putem vorbi separat despre o *poezie religioasă* și despre o *poezie mistică*.

Această distincție este remarcată și analizată de către Eugen Dorcescu (2008: 3); el arată că *poezia religioasă* este trăire mediată de ritual a misterului, *poezia mistică* fiind trăire directă a misterului. Interesantă este concluzia la care autorul ajunge, aceea că între poezia religioasă și cea mistică există o deosebire de arie și intensitate. Astfel, poezia mistică poate fi și religioasă, însă poezia religioasă nu este neapărat mistică.

Dacă analizăm etimologia cuvintelor *religios* și *mistic*, vom constata diferența pe care am evidențiat-o anterior invocând studiul lui Eugen Dorcescu. Astfel, cuvântul *religie* vine din lat. *religio*, *-onis*, derivat al verbului *religare* ‘a lega’, corespondentul ebraicului *berit*, arătând legătura liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu. Aceași definiție o găsim și în studiul lui L. Gardet, care arată că religia este legătura omului cu absolutul (Gardet 1972: 188). Forma adjectivală *religios*, *religioasă* vine din lat. *religiosus* și are semnificația ‘care face referire la religie; evlavios, cuvios, pios’ (DEX 1998: 913).

Așadar, termenul *religie* s-ar explica drept manifestarea interioară și mai ales exterioară, liberă a evlaviei sau a sentimentului religios al unei colectivități, al unui popor, al unei persoane (Mircea 1995: 443). Această legătură însă se vrea exteriorizată și exprimată într-un dialog direct pe care omul, ființa dornică de infinit, îl dorește cu divinitatea, fără intermediari. Această legătură nu se poate realiza decât prin cunoaștere și iubire, termeni care se completează unul pe altul.

Spre a înțelege mai bine acest aspect, se cuvine să aducem în discuție studiul Părintelui Dumitru Stăniloae, *Cuvântul și mistica iubirii*, în care definea mistica: „apropiere de Dumnezeu, unire cu El, vedere a Lui, împărtășie cu El”; Cuvântul e unicul factor „mijlocitor” între Dumnezeu și om (Stăniloae 1938: 195-196).

Noțiunile „mistic” (*μυστικιστής*), „mistică” (*μυστηριώδης*), „misticism” (*μυστικισμός*) au intrat în patrimoniul cultural european din limba greacă, unde constituie o familie de cuvinte formate din rădăcina *mio* (*μιο*) care sugerează ceva „închis”, „ascuns”. Rădulescu-Motru definește sufletul mistic drept „ascuns și nepătruns” (Rădulescu-Motru 1920: 145-152).

Tema iubirii mistice este abordată în poeziile *Îmbrățișare*, *Iatacul*, *Ochii*, *Tu*, *Răpire*, *Dragoste*, *Bucurie*, *Chemarea*, *Te port în suflet*, care au ca sursă de inspirație mistica ebraică din *Cântarea Cântărilor*.

Astfel, în poezia *Te port în suflet* se poate identifica întâlnirea dintre cei doi iubiți precum și descoperirea identității acestora, atât în minte, cât și în inimă: „Te port în suflet, ca pe-un vas de preț,/ ca pe-o comoară-nchisă cu peceți,/ Te port în trup, în sânii albi și gri,/ Cum poartă rodia sămânța ei,/ Te port în minte ca pe-un imn sfântit,/ Un cântec vechi, cu crai din răsărit./ Și port la gât neprețuit șirag/ Strânsoarea caldă-a brațului tău cald”. Aceeași idee poetică este expusă și în *Cântarea Cântărilor*: „Cei doi sâni ai tăi par doi pui de căprioară, doi iezii care pasc printre crini”(Cânt. 4:5); „Stânga sa este sub capul meu și cu dreapta-i mă cuprinde” (Cânt. 8:3).

Se poate observa că la baza celor două texte poetice stă o simbolistică extrem de variată.

În legătură cu folosirea simbolului în poezia de factură mistică, Eugen Negrici, în studiul intitulat *Symbolistica mistică*, identifică corespondența dintre nume și fapte, precum și o funcționare în paralel a semnificantului cu semnificatul (Negrici 1971: 130). În Noul Testament este utilizat simbolul atunci când se face referire la revelarea tainelor lui Dumnezeu (Dufour 2001: 441-444) sau, în opinia lui Eugen Negrici, atunci când se face referire fie la simbolistica unor nume, fie la unele numere biblice (Negrici 1971: 130-136). De aceea, se poate afirma că limbajul mistic se folosește de simbol și de alegorie, iar aceste metode le regăsim și în limbajul poetic.

În oricare situație, se verifică afirmația criticului literar Mircea Angheliescu: „orice tip de text literar, fie că este vorba despre proză, fie că este vorba despre un text poetic, acesta necesită o înțelegere în litera și spiritul său” (Angheliescu 1986: 5), afirmație care întărește expresia biblică potrivit căreia „litera omoară, iar duhul face viu” (2Cor. 3:6).

În poezia *Rodire* se reia tema iubirii ca trăire mistică din *Cântarea Cântărilor* atunci când poeta aduce în prim-plan căutarea și regăsirea lui Dumnezeu: „nu știu cum să Te numesc Iubire:/ Părinte, frate, domn, prieten, mire.../ Căci să vorbesc cu meșteșug nu știu,/ Dar parcă, Doamne, Mumă-mi ești și Fiu”. Corespondentul din *Cântarea Cântărilor* este mai mult decât evident: „Noaptea-n pat l-am căutat pe dragul sufletului meu, l-am căutat, dar, iată, nu l-am mai aflat. Scula-mă-voi, mi-am zis, și-n târg voi alerga, pe ulițe, prin piețe, amănunțit voi căuta pe dragul sufletului meu. L-am căutat, nu l-am mai aflat” (Cânt. 3:1-2).

În poezia *Iatac* este prezentă simbolistica Mirelui și a Miresei, a întâlnirii și unirii sufletului uman cu Creatorul său, cu Dumnezeu, care este Iubire. „Gătirea” miresei în iatacul în care „pe rug arzând cu flăcări mătăsoase” va veni Mirele ca să-și culeagă floarea frumuseții și a Iubirii se face după un adevărat ritual al nunții. Nuntirea este „clipa asta lungă, cât un veac” în care Mirele se va bucura etern de mireasa Lui, pentru că „vei vedea ce dulci, ce luminoase/ Sunt rănilile cu care-am să mă-mbrac”. Astfel, „rănilile” devin simboluri ale veșmântului de mireasă, care își primește Mirele în toată puritatea legământului de Iubire, când „iată-n întuneric se-nfrîpă/ Pe rug, o mare ardere de tot”.

Poezia *Îmbrățișare* arată taina pe care doar mirele și aleasa Lui o pot înțelege deplin: „Când în dumnezeiasca-mbrățișare/ Noi ne unim cu blândul Mire,/ Ce taină negrăită de Iubire/ Îi spunem noi, în clipa-aceea oare?/ Ci sufletul e mut în fericire./ Căci, iată, nici un murmur nu e-n stare/ Să spună ce fiori de desfătare/ Simțim atunci, în tainică unire”.

*Chemarea* exprimă îndemnul la îndumnezeire prin descifrarea Tainei Iubirii: „Vino, Preaiubite-al meu,/ Pe sub bolți de curcubeu,/ Dă-mi aripi de Heruvim,/ Mână-n mână să plutim,/ În grădini de frumuseți,/ Din eterne dimineți.../ Cu miros de trandafiri/ Să-Ți sorb dorul din priviri,/ Din potire de rubin,/ Să-Ți sorb dorul ca pe-un vin,/ Vino, vino să mă-mbeți/ C-un alean de frumuseți”. *Chemarea Iubirii* se transformă într-un poem dialogat, în care Mireasa îl cheamă pe Mire, iar acesta îi răspunde: „Vino, preaiubita mea,/ Pe sub punți de peruzea,/ Cu lumini de foc ceresc/ Haina să ți-o-mpodobesc./ Vin să calci pe drum de stea,/ Și să-nveți ce-i dragostea./ Vino, preaiubito, vin,/ Dincolo de cer senin,/ Să plutim, uitând de noi,/ Mână-n mână, amândoi./ Tu cu Mine să petreci,/ Eu cu tine-n veci de veci”. În *Cântarea Cântărilor*, Mirele o cheamă pe Mireasa lui: „Vino din Liban, mireasa mea, vino din Liban cu mine! Degrab coboară din Amana, din Senir și din munți cu leopardzi!” (Cânt. 4:8).

Simbolismul care stă la baza celor două texte poetice, *Cântarea Cântărilor* și, respectiv, poeziile Zoricăi Lațcu Teodosia, are la bază trăirea iubirii mistice care înseamnă parcurgerea unui drum sau urcuș spiritual. Dumitru Stăniloae afirmă, în cartea de exegeză biblică a Sf. Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, că această poezie „descrie cea mai înaltă taină a unirii omului cu Dumnezeu” (Grigorie de Nyssa 1982: 125, nota 24).

Experiența mistică transpusă în versuri este percepută ca fiind o stare de extaz prin care are loc o „contopire cu Dumnezeu prin concentrare mentală, solitudine, dar și experiențe paranormale [...] fenomenele mistice constituie acte pasionale, de caracter ermetic, intransmisibile celorlalți. Mistica devine inteligibilă doar când e trăită ca iluminare, ca experiență interioară” (Cornea 2006: 188-189).

Textul poetic este nuanțat cu o serie de termeni preluați din simbolistica mistică. În comentariul său la *Cântarea Cântărilor*, Sf. Grigorie de Nyssa analizează fiecare termen în parte, pe care îl încadrează în textul propriu-zis, oferind astfel un comentariu care are la bază o terminologie preluată din mistică. Astfel, cuvinte și sintagme ca: *mire, mireasă, dragoste, unire, sărutare, vin, lapte, mir, nard, pat, săni, aromate, porumbița, beție trează, vie, apa tainică, mărul, săgeata, apropiata, izvorul, somnul, rana, băutura, Libanul, crinul, casa de oaspeți* constituie un limbaj simbolic care prezintă o iubire mistică care nu poate fi pe

deplin exprimată. De aceea Sf. Grigorie de Nyssa apelează la simbol ca metodă de exprimare a limbajului mistic.

De exemplu, iubirea dintre mire și mireasă este văzută ca un urcuș pe care sufletul omului trebuie să-l parcurgă astfel încât, la finalul acestuia, să se întâlnească cu Dumnezeu și, mai mult, să se unească cu el: „Sărută-mă cu sărutările gurii tale, că sărutările tale sunt mai bune ca vinul. Miresmele tale sunt balsam mirositor, mir vărsat este numele tău; de aceea fecioarele te iubesc” (Cânt. 1:1-2). *Laptele*, respectiv *vinul* fac parte din recuzita simbolistică mistică, iar în accepția Sf. Grigorie de Nyssa aceștia înseamnă, pe de o parte, învățătura adresată pruncilor și, pe de altă parte, învățătura adresată desăvârșiților sau înaintașilor în înțelepciune, cumpătare, bărbăție și chibzuință. Acest amestec al virtuților dă o mireasmă plăcută sufletului, asemenea nardului.

Exegețul concluzionează că povestea miresei este o învățătură prin care cei îndrăgostiți de Dumnezeu află cum se pot apropia de El; de aceea se face trecerea de la literă, de la conținutul material, la unul spiritual.

*Dragostea* este mai presus decât *vinul*, adică unirea cu Dumnezeu sau cunoașterea Lui prin iubire este mai de preț decât cunoașterea prin *vin* sau prin știință: „Răpește-mă, ia-mă cu tine! Hai să fugim! -Regele m-a dus în cămărilor sale: ne vom veseli și ne vom bucura de tine. Îți vom preamări dragostea mai mult decât vinul. Cine te iubește, după dreptate te iubește!” (Cânt. 1:3). *Nardul* este amestecul virtuților sesizate de simțirea înmiresmată a sufletului, e nardul lui Dumnezeu (Grigorie de Nyssa 1982: 153-155): „Cât regele a stat la masă, nardul meu a revărsat mireasmă. Periniță de mirt este iubitul meu, care se ascunde între sânii mei” (Cânt. 1:11-12).

În poezia intitulată *Scocul* se poate identifica o stare extatică, de întâlnire cu Dumnezeu, pe care autoarea o transpune în cuvinte. Poeta primește mesajul divin din cer sub forma picăturilor de ploaie ce se strâng într-un scoc, apoi ea realizează din acestea poemul divin: „Mai dulci ca mângâierile/ Din streșinile Cerului/ Îmi picură Tăcerile/ Și cad în ploi – în lung șiroi/ Clipă de clipă – picuri moi/ Eu ca-ntr-un joc/ Fac din poemul meu un scoc/ Să curgă-n el mereu din cer/ În picuri ploaia de tăceri – / Și ploaia cade tot mai des/ Pe scoc să curgă-n val dă ghes” (*Scocul*).

După primirea harului și experimentarea iubirii divine pe cale extatică are loc îndumnezeirea omului prin schimbarea sufletului. Această transfigurare este descrisă de către autoare în versurile următoare: „Luminile Tavorului te-nvață,/ O, suflete, cum să te schimbi la față./ Și de voiești să fii un alt Hristos,/ Pe ucenici să-i lași la poale, jos./ În ploaia harului, pe vârful de stâncă,/ Să guști singurătatea cea adâncă./ Ci tu așteaptă colo sus să vie/ În duh bărbății: Moise și Ilie./ Ei vor veni și vor grăi cu tine,/ În taină, despre tainele străine./ Și Moise, omul tare în cuvânt,/ Ți-o da lumina Duhului Prea Sfânt./ Iar omul focului ceresc, Ilie,/ Te va aprinde-n dragostea cea vie./ O, schimbă-ți fața, suflete al meu:/ Dintr-un nimic, tu fă-te Dumnezeu!” (*Tavorul*).

În poezia intitulată *Îmbrățișare* se poate identifica prima treaptă, cea a unirii dintre sufletul uman și Hristos, posibilă tocmai datorită faptului că are loc găsirea celui iubit, prin întâlnirea cu el și printr-o îmbrățișare sau un sărut divin: „Când în dumnezeiasca îmbrățișare/ Noi ne unim cu blândul Mire,/ Ce taină negrăită de iubire/ Îi spunem noi în clipa aceea oare?” (*Îmbrățișare*).

Pe treapta extazului, unit cu Dumnezeu, sufletul uman simte că se depășește pe sine, uită de sine, urcă pe culmile fericirii, bucurându-se în mod deplin de viața celui iubit: „Ci sufletul e mut de fericire/ Căci iată nici un murmur nu e în stare/ Să spună ce fiori de desfătare/ Simțim atunci, în tainică unire” (*Îmbrățișare*).

Nunta duhovnicească, ca treaptă culminantă a extazului mistic, reprezintă unirea deplină, identificarea totală cu celălalt. Această stare e numită nuntă mistică pentru că unirea dintre mire și mireasă e deplină și eternă: „În juru-ne simțim că totul piere/ Ci numai noi cu El în El unite/ Gustăm sărutul, sfânta mângâiere” (*Îmbrățișare*).

În toate aceste trepte, iubirea dintre mire și mireasă e articulată pe focul iubirii divine. Această iubire înflăcărează, topește, unește și identifică la maximum cele două persoane care se iubesc într-o mistuire totală: „Și atunci, de focul lui ceresc topite,/ Cu El, pe Crucea Lui în grea durere/ Am vrea să fim de mii de ori jertfite” (*Îmbrățișare*).

Unirea cu divinitatea este închipuită simbolic ca o nuntă mistică, învăluită în mister, ca o dăruire totală: „Am pregătit culcușul în iatac/ Pe rug arzând cu flăcări mătăsoase/ Și-n toată graba mâinilor sfioase/ Mă voi găti iubite, ca să-Ți plac./ E clipa lungă cât un veac,/ E clipa așteptărilor duioase,/ Dar vei vedea ce dulci, ce luminoase/ Sunt rănilile cu care-am să mă-mbrac” (*Iatacul*). Remarcăm aceeași temă și în poezia *Chemarea*: „Vino, Preaiubite-al meu,/ Pe sub bolți de curcubeu,/ Dă-mi aripi de Heruvim,/ Mână-n mână să plutim,/ În grădini de frumuseți,/ Din eterne dimineți.../[...] Vino, preaiubita mea,/ Pe sub punți de peruzea,/ Cu lumini de foc ceresc/ Haina să ți-o împodobesc” (*Chemarea*).

În poezia *Tăcere*, poeta meditează, contemplând, pe marginea iubirii în această stare: „Cuvintele pe care nu le-am spus/ Sunt tot atâtea trepte ce pogoară,/ Cu sufletul tot mai adânc m-am dus,/ Pe treptele tăcerii, ca pe-o scară./ Ca-ntr-un cuprins de peșteră boltit,/ M-am coborât în lumea nerostirii,/ Și-n cutele de piatră i-am gătit,/ Acolo-n fund, un ascunziș Iubirii./ Cuvintele pe care nu le-am spus/ Sunt tot atâtea trepte de tăcere./ Adânc în mine, mai adânc m-am dus,/ Acolo, unde orice vorbă piere./ De-acolo, din limanul necuprins,/ Din lumea fără mal a nerostirii,/ Pe treptele tăcerii s-au prelins/ Din ascunziș, luminile iubirii.” (*Tăcere*).

În poezia *Hoinar* autoarea descrie acea „beție a sufletului” de care vorbesc misticii, pe care o trăiesc cu intensitate: „Mi te-ai întors iar, suflete hoinar,/ Atât de obosit și de murdar./ Pe unde-ai fost, de-mi vii acum,/ Atât de plin de praful de pe drum?/ Cu fața galbenă și suptă,/ Cu părul năclăit,/ Cu haina ruptă.../ Departe am fost, sus, sus, departe,/ Trecut-am hotarele lumii deșarte!/ Sunt beat de dragostea tăriei/ Și am gustat din vinul veșniciei./ Nu mă-ntreba nimic, ci stai,/ Căci port pe haine pulbere din rai./ Pe tălpile și-n palmele mele/ Port încă pulbere de stele./ Pe părul meu, pe strai,/ Port încă roua crinilor din rai./ Și ochii poartă încă-n ei,/ Din strălucirea veșnică, scânteii./ Sunt beat de vinul/ Sfintei bucurii!/ Mai lasă-mă așa!/ Nu mă trezi!.../ Prin cer, departe-am hoinărit,/ M-am îmbătat și-s fericit!/ Nu mă peria și nu mă curății/ Port pulberea seninei veșniciei!” (*Hoinar*).

Poezia *Te port în mine* încifrează, cu ajutorul simbolului, iubirea și relația dintre Dumnezeu și om, printr-o trăire deplină: „Te port în suflet, ca pe-un vas de preț,/ Ca pe-o comoară-nchisă cu peceți,/ Te port în trup, în sânii albi și gri,/ Cum poartă rodia sămânța ei./ Te port în minte, ca pe-un imn sfințit,/ Un cântec vechi, cu Crai

din Răsărit./ Și port la gât neprețuit șirag,/ Strânsoarea cald-a brațului tău drag./ Te port în mine tainic, ca pe-un vis./ În cer înalt de noapte te-am închis./ Te port, lumină rumenă de zori,/ Cum poartă florile mireasma lor./ Te port pe buze, ca pe-un fagur plin./ O poamă aurită de smochin,/ Te port în brațe, horbote subțiri,/ Mănunchi legat cu grijă, fir cu fir./ Cum poartă floarea rodul de cais,/ Adânc te port în trupul meu și-n vis” (*Te port în mine*).

În poezia *Ochii* identificăm dorința poetei de a ilustra taina „vederii divinității”: „Ridici pleoape mari de neguri grele/ Și ochii Tăi, lumină, mi-i arăți./ O, Doamne și stăpân vieții mele,/ Sunt ochi de foc, ce-aprind pustietăți./ Sunt mari ciorchini de boabe luminoase,/ Din ele raze curg, în loc de vin./ Sunt ochii Tăi ca spadele tăioase,/ Arzând cu răni adânci și dureroase,/ În cearcănele cerului senin” (*Ochii*). Această vedere nu poate aduce decât un sentiment de bucurie spirituală care covârșește toată ființa umană: „Ca sufletul de schimnic în pustie,/ Adânc pătrund în tine, Bucurie!/ Străbat încet cărările deșarte,/ Încolo, înspre miezul tău, departe./[...] Cu sufletul de schimnic în pustie,/ Te preamăresc, Izvor de bucurie!” (*Bucurie*).

Desigur, recunoașterea persoanei iubite o putem identifica în poezia intitulată, mai mult decât edificator, *Tu*: „De când în noapte, Doamne, Te-am simțit,/ Atât de-aproape. Dragoste era?/ Stăteam pierdută-n Tine, undeva,/ Învăluită cald în Dumnezeu.../ Și Tu erai în mine, Doamne-al meu!” (*Tu*).

Trăirea extatică, acea *ieșire din trup*, este exprimată în poezia intitulată *Răpire*: „Mergeam prin întuneric, undeva./ Făclie-aveam, gătită dinadins;/ Dar iată că din umbră mi-o a stins/ Și m-a luat de mână Cineva./ N-am întrebat nimic. Pășeam arar/ Și-așa-mi părea cărarea de fierbinte,/ Că tainic gândul stăruia în minte:/ Să nu-mi atârne haina jos în jar./ Simțeam dogoarea flăcării în jur/ Și mă uimeam că nu-i vedeam lucirea./ Mergând, știam că las în urmă firea/ Și-am început să văd, ca printr-un ciur./ Cuvinte, cum nu pot să prind în voi/ Simțirea mea, în voi ca să rămână?/ Mergeam prin flăcări negre, mână-n mână,/ Topiți în veșnicie, amândoi./ Și-atât era de dulce acest mers,/ Încât aș fi dorit ca niciodată/ Să nu atingem ținta-ndepărtată./ Dar bezna-n jur s-a sfâșiat, s-a șters./ N-am cunoscut pe Cel ce mă ducea/ Și nici n-am vrut. Lumina se mărise,/ Pășeam prin alb, vecia-ncărunțise/ Și flacăra din juru-mi strălucea./ Cu ochii beți de albul mut, cătam/ Să văd un chip: o umbră sau o rază./ Ci ochii-mi n-au avut nimic să vază,/ Decât lumina albă. Înnotam/ În valuri de lumină, undeva./ Și n-am știut că asta e iubire./ Să treci din beznă în nemărginire,/ Cu mâna strânsă-n mâinile Cuiva./ Când ne-am oprit, s-a-ntors privirea mea/ Spre Cel ce mă dusesse. Și uimită,/ Am cunoscut lumina nesfârșită,/ Că toată, valuri, de la El venea” (*Răpire*).

### 3. Concluzii

Caracteristică liricii autoarei este iubirea mistică dintre divinitate și sufletul uman, închipuit ca o Mireasă. De aceea, identificăm cu ușurință sursa de inspirație a poeziilor ca fiind *Cântarea Cântărilor*. Traducătoare a *Imnelor iubirii divine* ale Sfântului Simeon Noul Teolog – în care se arată dragostea lui Dumnezeu față de om, sufletul uman este aprins de focul divin al dragostei, asemenea unei mirese care îl caută pe Hristos ca

mire cu o dorință arzătoare și neistovită și nu se oprește până nu-L găsește –, poetei nu-i este dificil să abordeze o astfel de tematică.

Așadar, putem afirma că poeta Zorica Lațcu Teodosia se inspiră din mistica creștină, îndeosebi din *Cântarea Cântărilor*. Aceasta preia tema biblică, iubirea dintre Mire și Mireasă la nivel simbolic, adică dintre divinitate și sufletul uman, și o transpune în plan literar, folosindu-se de procedeele specifice: simbolul și alegoria. Mai mult, ea se folosește de treptele unirii extatice: vedere, îndrăgostire, bucurie, răpire pentru a descrie această *trăire* care pare de neînțeles pe cale rațională.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, IBMOBOR, București, 1968.

DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei Române, București, 1998.

Lațcu 1944: Zorica Lațcu, *Insula Albă*, Editura Dacia Traiană, Sibiu, 1944.

Lațcu 1949a: Zorica Lațcu, *Osana Luminii*, Editura Episcopiei, Cluj, 1949.

Lațcu 1949b: Zorica Lațcu, *Poemele Iubirii*, Editura Ramuri, Craiova, 1949.

Lațcu 2000: Zorica Lațcu, *Poezii*, Editura Sofia, București, 2000.

### B. Literatură secundară

Anghelescu 1986: Mircea Anghelescu, *Lectura operei*, Editura Cartea Românească, București, 1986.

Cornea 2006: Paul Cornea, *Interpretare și raționalitate*, Editura Polirom, Iași, 2006.

Dorcescu 2008: Eugen Dorcescu, *Poetica non-imanenței*, Editura Semănătorul, 2008.

Gardet 1972: Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1972.

Grigorie de Nyssa, 1982: Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, vol. I, Traducere de preot prof. D. Stăniloae și preot Ioan Buga, note de preot prof. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Rădulescu-Motru 1920: Constantin Rădulescu Motru, *Sufletul mistic*, în „Gândirea”, an VI, nr. 4-5, mai-iunie, 145-152.

Negrici 1971: Eugen Negrici, *Symbolistica mistică*, în volumul *Antim. Logos și personalitate*, Editura Minerva, București, 1971.

Stăniloae 1938: Dumitru Stăniloae, *Cuvântul și mistica iubirii*, în „Gândirea”, an XVII, nr. 4, aprilie 1938, p. 195-196.

Dufour 2001: Xavier Léon-Dufour (coord.), *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001.



## ALEXANDRIA ȘI ANTIOHIA, DOUĂ DIRECȚII IRECONCILIABILE ALE INTERPRETĂRII BIBLICE?\*

COSMIN PRICOP

Universitatea din București  
*pricosmin@yahoo.com*

**Zusammenfassung:** Die vorliegende Untersuchung versucht, anhand der Analyse von drei patristischen Deutungen der biblischen Perikope der Verwandlungserzählung Jesu zu zeigen, dass die im Rahmen der orthodoxen biblischen Theologie oftmals festgelegten Unterscheidung zwischen der alexandrinisch-allegorischen und der antiochienisch-literalischen Interpretation relativiert werden soll. Es wird diesbezüglich angeführt, dass wohlbekannte Vertreter einer hermeneutischen und exegetischen Denkrichtung wie Origenes für die alexandrinische und Johannes Chrysostomos für die antiochienische sich nicht nur ausschließlich auf die „eigene“ allegorische bzw. wörtlich-historische Herangehensweise der Texte begrenzen, sondern erweitern sich den eigenen Verstehenshorizont durch das Miteinbeziehen anderer Perspektiven. Insofern ist das Eigene der origenistischen Biblexegese, zumindest in seinem Kommentar zur Verwandlungserzählung aus dem Matthäusevangelium, überhaupt nicht nur in der Allegorie und das Eigene der chrysostomischen Biblexegese, mindestens in seiner 56. Homilie zu demselben Evangelium, nicht nur in der Erschließung des wörtlich-historischen Sinnes zu beobachten. Daher soll die Verabsolutierung der Allegorie für Alexandrien und des Literalsinnes für Antiochien gemildert, wenn nicht abgelehnt werden.

**Schlüsselwörter:** patristische Exegese, Verwandlungserzählung, Allegorie, Alexandrien, Literalsinn, Antiochien

### 1. Introducere

Teologia ortodoxă românească de școală suferă deseori de boala categorisirii pripite, simpliste și neverificate a multor aspecte referitoare la evoluția și stabilirea anumitor elemente doctrinare proprii. În multe cazuri aceste concluzii nu sunt rezultatul eforturilor de cercetare întreprinse personal, ci constituie obiectul preluărilor susținute a unor concluzii avansate în spațiul teologic vest-european și care în majoritatea cazurilor au fost abandonate de multă vreme (cf. Coman 2000: 68, 126). O astfel de manifestare se regăsește și în categorisirea dublă a tradiției exegetice patristice potrivit celebrelor „școli” din Alexandria și Antiohia. Cele două curente ermineutice și exegetice s-ar afla în opoziție unul cu celălalt, în sensul că reprezentanții primeia, care accentuau până la exagerare alegoria, nu puneau deloc sau puneau prea puțin preț pe interpretarea literală, specifică Antiohiei, în timp ce interpreții care se consacraseră în interpretarea literal-istorică excludeau cu predilecție orice încercare de potențare a

---

\* *Alexandrien und Antiochien. Zwei unversöhnliche Richtungen der Bibelauslegung?*

sensului alegoric al textelor biblice, așa cum era el practicat în Alexandria. Delimitarea celor două tendințe pare a nu suporta nici o nuanțare. Avem de-a face aici cu un principiu de tipul excluderii, iar nu îmbogățirii reciproce. Altfel spus, ori sensul literal, ori cel alegoric, spiritual. În cele ce urmează vor fi analizate trei interpretări patristice ale textului biblic al Schimbării la Față realizate de Origen, Ioan Hrisostom și Ieronim pe baza textelor din Evangheliile după Matei și Marcu, pentru a observa raportarea concretă a acestor exegeți de referință la alegorie, respectiv la sensul istoric sau literal.

## 2. Origen

Un reprezentant de seamă al curentului alexandrin, Origen marchează începuturile unui sistem exegetic creștin elaborat. El este concomitent teoretician și practicant al exegezei biblice, mai ales al Noului Testament<sup>1</sup>. Totodată, acesta a alcătuit cea mai extinsă cercetare exegetică a pericopei biblice a Schimbării la Față din perioada Bisericii Primare (cf. Metzdorf 2003: 45).

Origen tematizează destul de des în propriile comentarii la Evangheliile sensul dublu al Scripturii, literal-istoric și superior-alegoric. În Comentariul la Evanghelia după Matei descrie, de exemplu, activitatea autorilor Evangheliilor, arătând că aceștia au acordat atenție mai întâi descrierii evenimentelor istorice („τῆς κατὰ τὰ γεγόμενα ἱστορίας”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Pe această bază ei au reușit ulterior să se ridice fără greșeală la înălțimea realităților duhovnicești („ἐπι τὰ πνευματικὰ ἀπαιστον ἀναγωγήν”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198), altfel spus să fundamenteze pe istoricitatea evenimentelor consemnate un sens superior-duhovnicesc al textului. Sensul literal al textelor biblice se referă la conținutul nemijlocit al exprimirilor, care se desprinde la prima vedere din text<sup>2</sup>, sau, așa cum afirmă Gögler, sensul literal privește trupul Scripturii<sup>3</sup>. Astfel, Origen înțelege prin descoperirea sensului literal al textelor Scripturii deslușirea situațiilor originare descrise de acest text. Prin intermediul literei se câștigă informații introductive prețioase („τὰς διὰ τοῦ γράμματος τῶν εἰσαγωγῶς”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198), care ulterior pot fi valorizate pentru descifrarea sensului duhovnicesc, superior sensului literal. În opinia lui Origen, o problemă în ceea ce privește înțelegerea corectă a textelor biblice o constituie rămânerea crispată la nivelul literei simple sau goale („τῷ γράμματι φιλοῦ”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198) sau atitudinea celor care cred numai în literă („τῷ γράμματι φιλοῦ πιστευόντων”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Aceștia sunt în ochii lui Origen ignoranți („ἰδιωτῶν”, cf.

<sup>1</sup> Cf. Metzdorf 2003: 6: „Die Schriften des Origenes markieren nicht bloß den zeitlichen Beginn der großen exegetischen Kommentare, vielmehr ist mit ihnen auch schon der Höhepunkt wissenschaftlich fundierter Exegese aus der Zeit der Alten Kirche erreicht”.

<sup>2</sup> Kannengiesser definește sensul literal ca „ordinary meaning, or the ‘immediate’ content of biblical utterances, that is what everyone understood at first sight” (cf. Kannengiesser 2006: 189).

<sup>3</sup> Gögler definește sensul literal al textului biblic drept ceea ce afirmă textul direct și fără insinuări metaforice sau duhovnicești. În acest sens literal se încadrează imaginea pe care cuvintele o zugrăvesc, imaginația senzorială pe care o provoacă, vizibilul, concretul, trupescul pe care le afirmă, istoria pe care o relatează (cf. Gögler 1963: 347: „das, was der Wortlaut direkt und ohne metaphorische oder geistige Deutung sagt. Zu ihm gehört das Bild, das der Wortlaut ausmalt, die sinnenhafte Vorstellung, die er weckt, das Sichtbare, Greifbare, Körperliche, das er nennt, die Geschichte, die er erzählt”).

ORIGEN, COM. IN MT.: 198), care dovedesc o lipsă de înțelegere față de un sens mai profund („βαθύτερον”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198) al textelor. Ca atare, interpretul trebuie să evolueze cu înțelegerea de la sensul literal și mai simplu, adică de la premisa că lucrurile s-au petrecut așa cum se istorisește sau descrie, către un sens superior<sup>4</sup>. Întreaga tehnică exegetică a lui Origen pornește de la această convingere fundamentală<sup>5</sup>. De aceea, el îi amintește în Comentariul său la Evanghelia după Matei pe aceia care din păcate nu cunosc alegorizarea („τροπολογεῖν”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 196) textelor scripturistice și prin urmare nu înțeleg legătura acesteia cu sensul mai înalt al Scripturii („τῆς ἀναγωγῆς τῶν γραφῶν”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 196). Totodată, Origen accentuează și faptul că în Scriptură nu sunt expuse doar realități ce pot fi interpretate exclusiv literal, ci și realități care trebuie înțelese într-o manieră alegorică („ἀλληγορούμενα”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Pe lângă sensul literal trebuie să fie descoperit și un sens superior acestuia („ἐπαναβεβηκότως”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198), care constă în potențarea înțelegerii lucrurilor duhovnicești din text („τὴν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ ἄπταιστον ἀγωγὴν”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 198). Prin abordarea tropologică, anagogică sau alegorică a textelor<sup>6</sup> se înlesnește cititorilor părtașia la realitățile duhovnicești („τὰ πνευματικὰ”), întruchipate de întâlnirea personală cu Iisus Hristos, Logosul dumnezeiesc. Aceasta presupune pe de o parte necesitatea actualizării alegorice pentru toate generațiile post-biblice, care vor citi și vor dori să înțeleagă Biblia întotdeauna ca pe o carte actuală, iar pe de altă parte păstrează deschisă varietatea interpretărilor. De aceea, descoperirea sensului spiritual nu înseamnă doar accentuarea unei semnificații limitate și absolutizate a Scripturii, ci se referă la o paletă largă de posibile analogii. În cadrul acestei interpretări duhovnicești, o istorie originară sau primordială consemnată de Scriptură devine o istorie actuală sau, așa cum afirmă Torjesen, „contemporary pedagogy of the Logos directed toward the reader” (Torjesen 1986: 13). Descoperirea semnificațiilor textelor biblice de către cititori sau interpreți este realizată dincolo de dimensiunea istorică, dar pe baza acesteia. Această structurare a mesajului textelor biblice se explică, din perspectiva origenistă, prin aceea că Scriptura descrie o pedagogie divină (cf. Girod 1970: 28) cu rădăcini filantropice (cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 278) sau o economie („οἰκονομία”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 144). Potrivit acesteia, atât începătorii cât și

---

<sup>4</sup> Cf. Torjesen 1986: 66: „the task of interpretation consists in the movement of understanding from the sensible to the spiritual gospel”.

<sup>5</sup> Cf. Torjesen 1986: 68: „Origen always begins from the literal sense *τὸ ρητόν*, which consists of the words of the text or the history and situation described in the text, and proceeds to a clarification and explanation of the literal sense. But the goal of Origen’s exegesis is always the spiritual sense *τὸ βούλημα*, which according to Origen’s own definition contains the doctrines or mysteries of the Logos which are useful for the hearer or the reader”.

<sup>6</sup> Sensul superior-spiritual al textelor biblice nu poate fi postulat fără alegorie, pentru că ea are un cuvânt greu de spus în acest proces al identificării anumitor puncte de legătură între istorie și actualitate. Astfel se crează o punte hermeneutică între evenimentele istorice originare și contextele post-biblice, prin intermediul căreia cuvintele Scripturii au valoare și conținut pentru fiecare generație creștină: „With an explicit affirmation about the *actual* truth of any biblical revelation as its scope, and a cultural ability to express that truth through the multi-faceted mirror of significant analogies, the ‘spiritual sense’ was for early Christian interpreters more than just a rhetorical strategy, it was their proper approach to the divine mystery contained in the sacred words of Scripture” (cf. Torjesen 1986: 209).

cei avansați în credință primesc informații corespunzătoare, căci nu toți sunt hrăniți de același tip de învățătură („μη πάντων τοῖς ἴσοις λόγοις τρεφομένων”, cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 278).

În cercetarea exegezei origeniene domnește o dispută referitoare la felul în care teologul alexandrin înțelege sensurile Scripturii. Opinia tradițională pledează pentru o înțelegere trihotomică a acestor sensuri, pe baza înțelegerii trihotomice a structurii persoanei umane, specifică lui Origen. În cartea a patra din opera sa fundamentală despre principii, Origen arată, bazându-se pe un text din Proverbe 22:20 (unde se face îndemnul de a formula întreit adevărul), că sensul textelor biblice trebuie gradat potrivit distincției făcute în textul veterotestamentar. Această gradație corespunde structurii trihotomice a omului, care constă din trup, suflet și spirit: „Ὡσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οἰκονομηθεῖσα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι Γραφή” (cf. ORIGEN, DE PRINCIP.: 363). Astfel, Origen echivalează trupul cu litera simplă („ἵνα ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἴουει σαρκὸς τῆς Γραφῆς”, cf. ORIGEN, DE PRINCIP.: 364), sufletul cu o receptare superioară („ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς ἀπὸ τῆς ὡσπερὶ ψυχῆς αὐτῆς”, cf. ORIGEN, DE PRINCIP.: 364) identificată deseori cu revelarea sensului moral, și spiritul cu cel mai înalt grad al înțelegerii Scripturii („ὁ δὲ τέλειος καὶ ὅμοιος [...] ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν”, cf. ORIGEN, DE PRINCIP.: 364-365). Această înțelegere clasică<sup>7</sup> a gradației triple a sensurilor Scripturii în opinia lui Origen a fost între timp modificată, în sensul reducerii gradației triple la o împărțire dublă: sensul literal și sensul duhovnicesc. La această concluzie au condus analize mai noi, potrivit cărora nu se poate distinge foarte clar o profilare a sensului moral al textelor distinct de sensul superior spiritual, iar pe de altă parte această structură dublă este accentuată predominant în scrierile exegetice origeniene, corespunzând structurii asemănătoare persoanei lui Iisus Hristos (divino-umană)<sup>8</sup>. Asta înseamnă că perspectiva tradițională a unei hermeneutici origeniene gradate triplu și fundamentată aproape exclusiv pe observațiile sale teoretice din *De Principiis* poate fi respinsă de practica exegetică a

<sup>7</sup> Cf. Kannengiesser 2006: 206-207: „the whole purpose of Origen’s hermeneutical exposition is to elaborate a well-founded notion of the senses of Scripture on the basis of the same three components of human nature, the body being compared with the ‘bare letter’, the psyche seen as a limited perception of spiritual values in Scripture, and the intellect, or nous, contemplated as the true recipient of the ‘noetic’ or spiritual message of that same Scripture”.

<sup>8</sup> Cf. Hanson 2002: 236: „He draws an analogy with the Incarnation; just as when the Word came among us clothed in flesh there were two elements in him, that which was visible in him (the flesh) and that which was invisible and perceived only by a few (the Godhead), so the word brought forth by the prophets was clothed in the literal meaning, while the spiritual meaning corresponded to the hidden divinity”. A se vedea și Torjesen 1986: 41: „The traditional identification of the body, soul and spirit of Scripture in Origen with three separate and self-contained senses of the same text – the literal, the moral and the mystical senses – cannot be supported from specific textual arguments. [...] Nowhere does Origen employ it with any kind of consistency. In most of his discussions of interpretation he refers only to the letter and the spirit. Furthermore, an analysis of the structure of his exegesis does not uphold this interpretation of the different senses in Origen. The identification of a moral sens is especially problematic”. De asemenea Göglér 1963: 266.

aceluiași autor, care nu consideră sensul moral drept un sens distinct<sup>9</sup>. Însă această împărțire dublă a înțelegerii scripturistice de către Origen<sup>10</sup> nu trebuie să conducă automat la concluzia potrivit căreia acesta nu are niciun interes pentru evidențierea mesajului moralizator al pericopelor biblice. Potrivit lui Lies, Origen tinde să încorporeze sensul moral sensului duhovnicesc sau superior al textelor biblice, observând o evoluție în cadrul procesului interpretativ origenian de la interesul pentru trei sensuri sau pentru sensul triplu la cel pentru două sensuri sau pentru sensul dublu ale textelor biblice<sup>11</sup>.

Exegeza lui Origen la textul Schimbării la Față din Evanghelia după Matei este marcată de intenția potențării sensului dublu al textului. La începutul analizei, Origen compară sensul literal și duhovnicesc cu mâncărurile slabe și tari, recomandând preferarea celor consistente, adică a sensului mai profund al textelor: „Și orice interpretare literală care îi poate întări pe cei care nu pot înțelege lucruri mai mari, poate fi numită pe bună dreptate lapte. [...] Dar cine este înfărcat precum Isaac, care este vrednic de ospățul bucuriei pe care l-a dat Avraam în cinstea fiului său, acela poate într-adevăr să caute în aceste cuvinte și în toată Scriptura după hrană mai tare” (cf. Vogt 1983: 191). Interesantă este aici perspectiva pe care o deschide Origen, căci cu toate că el face o distincție între interpretarea literală (numită lapte) și interpretarea duhovnicească (numită hrană tare), fiecare din cele două interpretări împlinește așteptările unei anumite categorii de cititori. De aceea, chiar și interpretarea literală poate fi ziditoare pentru anumiți cititori, care sunt începători în citirea Scripturii. În ceea ce privește căutarea după hrană tare, aceasta se desfășoară abia după renunțarea la hrană simplă sau lapte, adică după descoperirea sensului literal.

Interpretarea alegorică a Scripturii presupune descoperirea sensului literal ca și fundament, așa cum accentuează și Origen în a sa exegeză la textul Schimbării la Față. Abia ulterior sensul literal este îmbogățit de cel spiritual: „Pentru că până acum nu ne-am ocupat de o interpretare superioară („τροπολογεῖν”, cf. Klostermann 1935: 163) a acestui pasaj, ci l-am analizat numai potrivit literei („πρὸς τὸ ρητὸν”, cf. Klostermann 1935: 163), trebuie ca în continuarea („ἀκολουθῶς”, cf. Klostermann 1935: 163) acestei analize să vedem și următoarele” (cf. ORIGEN, COM. IN MT.: 202). Origen oferă aici explicit informații cu privire la ordinea în care se desfășoară propria lui exegeză, plasând interpretarea alegorică după cea literală. Astfel, descoperirea sensului superior duhovnicesc al textului biblic se produce după abordarea unei analize literale și este strâns legată de aceasta, continuând-o. În același timp înțelegerea cuvintelor pericopei biblice în sens spiritual întruchipează dificultatea lecturii biblice.

---

<sup>9</sup> Cf. Hanson 2002: 236: „sometimes, however, Origen writes as if there were only two senses in Scripture, the literal and the spiritual. [...] This is no doubt, because in practice Origen tended to ignore the moral sense or to fuse it with the spiritual, no matter how carefully he might distinguish it in theory. Zöllig has observed this tendency, and admits that for most purposes we can reckon that Origen saw only two senses, the literal and a higher one leading us beyond its limits”.

<sup>10</sup> Cf. Torjesen 1986: 7: „the central relationship between the two levels of interpretation – letter and spirit – as a theologically determined structure and as a hermeneutical principle for Origen’s exegesis”.

<sup>11</sup> Cf. Lies 1992: 96: „Der dreifache Schriftsinn des jüngeren Origenes nimmt zugunsten eines zweifachen Schriftsinnes des älteren Origenes ab. Zugleich ist der moralische Sinn nicht der buchstäbliche, sondern gehört in die Ordnung des geistigen Schriftsinnes”.

Posibilitatea atingerii înțelegerii superioare depinde de capacitatea fiecărui cititor sau ascultător, așa cum arată Origen: „ἀλλ’ ἄκουε εἰ δύνασαι πνευματικῶς” (cf. KLOSTERMANN 1935: 152).

În încheiere se poate afirma că descoperirea sensului dublu al textului biblic reprezintă o constantă în exegeza origeniană. Sensul duhovnicesc constituie sensul superior sau desăvârșit al textului (*sensus plenior*). Origen este interesat atât de semnificația literală, cât și de cea spirituală. Între literă sau istorie, care constituie împreună sensul literal, și duh sau alegorie, care împreună contribuie la profilarea sensului duhovnicesc, nu există tensiune sau contradicție, ci îmbogățire reciprocă. Înțelegere pur literală a textului fără dimensiune duhovnicească reprezintă arheologie biblică, iar înțelegere spirituală fără ancorare literală reprezintă speculație alegorică.

### 3. Ioan Hrisostom

Ioan Hrisostom este un reprezentant al școlii din Antiohia și cel mai important exeget al creștinismului răsăritean. Cele nouăzeci de omilii ale sale la Evanghelia după Matei constituie cea mai veche interpretare păstrată integral a acestei Evangheli<sup>12</sup>. Este în general cunoscut faptul că Ioan Hrisostom a fost încadrat în grupa celor mai importanți reprezentanți ai metodei istorico-gramaticale de interpretare a Scripturii (cf. Baur 1929: 264, Kaczynski 1974: 148). De asemenea, cercetarea hrisostomică s-a întrebat dacă el diminuează propriul interes pentru interpretarea alegorică (cf. Baur 1929: 265). În ultima perioadă s-a accentuat din ce în ce mai des existența unei clare interpretări alegoric-duhovnicești și în interpretarea biblică a lui Ioan Hrisostom. Exemple ale interpretării alegorice în exegeza lui Hrisostom au fost catalogate relativ recent (cf. Kertsch 1995: 134-173). De aceea, teza potrivit căreia Hrisostom s-a preocupat exclusiv de sensul literal-istoric al textelor biblice trebuie categoric respinsă<sup>13</sup>. Într-o omilie la Epistola a doua către Corinteni, în care analizează textul de la Isaia 1:22b despre amestecarea vinului cu apă de către israeliți, Hrisostom afirmă că nu ar fi fals dacă termenul vin întâlnit în text ar fi relaționat la învățătură: „Εἰ γὰρ καὶ περὶ οἴνου τοῦτο εἴρηται, οὐκ ἄ τις ἄμαρτοι καὶ εἰς διδασκαλίαν αὐτὸ ἐκλαμβάνων” (IOAN GURĂ DE AUR, OM. 5 IN 2 COR.: 431). De asemenea, textul de la Isaia 1:22a despre neautenticitatea argintului israelit este interpretat tot alegoric în

<sup>12</sup> Cf. Balás/Bingham, în Kannengiesser 2006: 337: „Though a collection of homilies, Chrysostom’s work offers the oldest surviving complete commentary on Matthew”.

<sup>13</sup> Cf. Leroux 1971: 72: „Il est également curieux de voir contester la valeur de sa théologie sous prétexte qu’elle repose exclusivement sur l’Ecriture ou plus exactement sur le sens exact de l’Ecriture. Il y a là une erreur d’optique provoquée par l’existence actuelle d’une exégèse dite scientifique qui se veut affranchie de toute spéculation théologique. Or, la détermination du sens exact des Ecritures n’a jamais été le terme de la recherche des Pères qui ne se sont intéressés à ce problème que dans la mesure de son incidence doctrinale, et ce, quelle que soit la tendance exégétique des auteurs étudiés”. De asemenea Nikolakopoulos 2008: 59: „Selbstverständlich nimmt der Antiochener Chrysostomos den Sinn des Buchstabens wahr, parallel dazu erweist er sich jedoch als ein offener Geist, der die allegorische Methode nicht radikal ablehnt. Zum Beispiel versteht er die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium als Allegorien, die aber ihrerseits entweder vom Herrn selbst oder im Kontext des biblischen Textes erklärt bzw. ausgelegt werden. Auf diese Weise will er proklamieren, dass dort wo die Schrift eine allegorische Sprache aufweist, sie selbst die Enthüllung dieser Allegorien anbietet”.

Comentariul la Isaia, ceea ce arată interesul existent al teologului antiohian pentru interpretarea simbolică. El scrie într-un mod asemănător că argintul din text, asemenea vinului, poate însemna cuvântul lui Dumnezeu, pervertit prin adăugirea cuvintelor omenești: „ἀργύριον ἐνταῦθα τὰ λόγια φησι τοῦ Θεοῦ, καὶ οἶνον τὴν διδασκαλίαν” (IOAN GURĂ DE AUR, COM. IN IS.: 23). Prin urmare, distincțiile categorice propuse de Kaczynski între modalitatea interpretativă alexandrină și cea antiohiană trebuie relativizate<sup>14</sup>. Exegeza alexandrină nu înseamnă doar alegorie, în timp ce exegeza antiohiană nu înseamnă numai sens literal.

În ciuda preferinței sale pentru explicarea sensului istoric (cf. IOAN GURĂ DE AUR, COM. IN IS.: 23), pe care îl numește simplu istorie („ἱστορία”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 43: 171) și pe care îl analizează în cadrul omiliei despre Schimbarea la Față prin studierea contextului, Hrisostom propune și o interpretare alegorică a textelor. În acest sens el folosește termeni ca anagogie („ἀναγωγή”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 9: 126), alegorie („ἀλληγορία”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, COM IN IS.: 60) sau contemplare duhovnicească („θεωρησιαι”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 9: 126) drept sinonime. Relația sensului istoric cu sensul spiritual nu este exprimată totuși unitar de către Hrisostom. Uneori se pare chiar că cele două semnificații se exclud reciproc. Cu privire la textul din Psalmul 8 el arată că acesta poate fi înțeles fie în sens istoric, fie în sens simbolic (cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 8: 116). Într-un alt loc el afirmă că textele biblice pot fi interpretate în mai multe feluri. Explicând Psalmul 9, Hrisostom afirmă că atunci când este necesar, unele texte pot fi înțelese și simbolic („καὶ κατὰ ἀναγωγήν”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 9: 126). Alte texte pot fi explicate și duhovnicește („καὶ θεωρησιαι”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 9: 126), în timp ce unele pot fi înțelese doar conform celor afirmate literal („ὡς εἴρηται μόνον”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, EXPOS. IN PS. 9: 126). Potențarea sensului duhovnicesc a unui text este înțeleasă de Hrisostom ca descoperire a unei profunzimi a textului, așa cum arată rugându-i pe destinatarii omiliei 56 la Schimbarea la Față să îl urmeze pentru a ajunge, sub călăuzirea lui Hristos („τοῦ Χριστοῦ προηγουμένου”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, OM. IN MT.: 21), până în profunzimile cele mai ascunse ale Scripturii („εἰς τὸ πέλαγος τῶν γεγραμμένων εἰσελθεῖν”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, OM. IN MT.: 21). De aceea, hermeneutica hrisostomică deține un loc special în specificul general al direcției interpretative antiohiene (cf. Kaczynski 1974: 151).

Omilia 56 la pericopa biblică a Schimbării la Față din Evanghelia după Matei susține cele afirmate mai sus, pentru că aici Hrisostom recurge la două interpretări alegorice ale textului biblic, fundamentându-le pe sensul literal al acestuia. Analizând contextul mai larg al pericopei, el face observația potrivit căreia Iisus le oferă ucenicilor diferite învățături potrivit planului său de mântuire a neamului omenesc. Aceste învățături au atât conotații încurajatoare, cât și mustrătoare. Teologul antiohian citează în sprijinul afirmațiilor sale două texte biblice de la Mat. 10:39 și 16:27, pe care

---

<sup>14</sup> Cf. Kaczynski 1974: 150: „Alexandrinisch” wäre es, auch dann zu allegorisieren, wenn der Schrifttext keine Veranlassung dazu bietet. Antiochenische ‘Allegorie’ jedoch, wie sie auch Chrysostomus anerkennt, gründet auf dem Schrifttext. Sie bietet keinen mehrfachen, sondern nur den von Gott selbst beabsichtigten Schriftsinn”.

le explică alegoric și le relaționează de iad și rai: „Și iată ce face Hristos! După ce le-a vorbit de iad și de împărăția cerurilor – căci prin cuvintele: „Cel ce și-a aflat sufletul său îl va pierde; și cel ce-l va pierde pentru Mine, îl va afla” și prin cuvintele: „Va răsplăti fiecăruia după faptele lui”, a arătat iadul și raiul –, așadar după ce a vorbit de amândouă, Hristos le pune înaintea ochilor slava din împărăția cerurilor” (IOAN GURĂ DE AUR, OM. 56 IN MT.: 645). Totodată Hrisostom descrie evenimentul de pe munte drept o scurtă privire în împărăția cerurilor, actualizată în evenimentul care are în centru transfigurarea lui Hristos: „Vrând însă să-i încredințeze pe ucenici și cu văzul și să le arate cum este slava aceea cu care avea să vină – atât cât erau în stare s-o cunoască – le-o arată și le-o descoperă aici pe pământ, ca ucenicii să nu se întristeze nici de moartea lor și nici de moartea Stăpânului lor” (IOAN GURĂ DE AUR, OM. 56 IN MT.: 645). Se pare că aici Hrisostom este interesat exclusiv de sensul simbolic al textului, fără să țină seama absolut deloc de semnificația literală a acestuia. În nici unul din cele două texte citate nu se vorbește explicit despre iad și rai, cu toate că în fiecare text se pot intui anumite aluzii la aceste două cuvinte cu o profundă simbolistică teologică. Însă în ceea ce privește strict tema studiului de față se poate desprinde concluzia că și Ioan Hrisostom face interpretare alegorică, relativizând în acest fel maniera interpretativă tipic antiohiană (cf. Kaczynski 1974: 151). În același timp Hrisostom interpretează alegoric și legătura dintre recomandarea pe care Petru i-o face lui Iisus cu privire la ridicarea celor trei corturi sau colibe și ulterioara apariție a norului care învăluie muntele. Acesta scrie următoarele: „Petru spunea: Să facem trei colibe („τρεῖς σκηνά”, cf. IOAN GURĂ DE AUR, OM. 56 IN MT.: 553); Tatăl însă a arătat o colibă nefăcută de mână omenească („ἀχειροποίητον σκηνήν”, IOAN GURĂ DE AUR, OM. 56 IN MT.: 553). De aceea pe Muntele Sinai fum și abur de cuptor; aici luminează neșpusă și glas” (IOAN GURĂ DE AUR, OM. 56 IN MT.: 651). Norul este interpretat aici ca și cort sau colibă, această nouă semnificație fiind preluată din contextul general al pericopei, mai precis din reacția aparent inexplicabilă a lui Petru. Acesta propune ridicarea a trei corturi sau colibe, iar în acest punct se inserează explicația alegorică ulterioară a lui Hrisostom (cf. Kaczynski 1974: 150).

#### 4. Ieronim

Prin opera sa exegetică Ieronim realizează o interesantă sinteză între mai multe tradiții interpretative ale Scripturii atât de factură alexandrină, cât și antiohiană. Cele zece omilii ale sale la Evanghelia după Marcu reprezintă cea mai veche interpretare a celei de-a doua Evanghelii. Cercetarea sensului dublu – literal și alegoric – al textelor biblice reprezintă o constantă a hermeneuticii și exegezei ieronimiene (cf. Gourdain 2005: 33). În ciuda unei imprecizii terminologice care caracterizează definirea și delimitarea precisă a celor două sensuri (cf. Lubac 1947, 180; Jay 1968, 4; Hagemann 1970, 196: „Für beide Begriffe kennt Hieronymus sehr viele Abhandlungen”), se poate constata o preferință a exegetului pentru anumiți termeni. În cadrul celei de-a șasea omilii la Evanghelia după Marcu, în care este analizată pericopa evanghelică a Schimbării la Față (Marc. 9:2-9), Ieronim face dovada interesului propriu pentru evidențierea și analizarea celor două sensuri ale textelor biblice și a legăturii existente între ele (cf.



IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154: „Hoc interim diximus secundum sublimiorem sensum: ceterum dicamus de historia”). Mai întâi, sensul istoric este definit cu ajutorul unor termeni precum *historia*<sup>15</sup> sau *littera*<sup>16</sup>, care apar ca sinonime. *Expressis verbis* nu se arată semnificația exactă a acestor doi termeni, însă din practica exegetică ieronimiană se poate deduce că prin acestea se dorește a se exprima sensul literal al textelor. De fiecare dată când Ieronim redă în a doua jumătate a omiliei a șasea la Schimbarea la Față textul pericopei prin citare sau parafrază, accentuează sensul literal sau semnificația primară prin intermediul unor formulări de tipul *hoc secundum historiam* (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154) sau „secundum historiam hoc dicitur” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154). La analizarea indicației legate de situarea temporală a evenimentului din Marc. 9:2 Ieronim realizează o paralelă sinoptică și constată o deosebire între Evangheliile conform istoriei, adică sensului literal: „Secundum historiam esse distantiam” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154). Înțelegerea textului conform cu istoria este echivalentă cu înțelegerea textului conform literei. Totuși nu trebuie exagerată analiza literal-istorică, pentru că în acest caz exegetul se va asemăna felului iudaic de înțelegere, concentrat exclusiv pe litera care ucide (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160: „Quamdiu iudaice intellegimus et litteram sequimur occidentem”). Sensului literal Ieronim îi opune sensul mai adânc sau mai înalt („sublimiorem sensum”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154), pe care îl echivalează fie tropologiei („secundum tropologiam”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 152), fie cunoașterii spirituale („spiritalem intellegentiam, spiritaliter intellegimus, spiritaliter intellegis”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156, 160)<sup>17</sup>. Înțelegerea duhovnicească a textului biblic trebuie să corespundă Duhului care a inspirat textul. De aceea, Ieronim la începutul exegezei sale le cere ascultătorilor să se roage (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156-158: „Orate Dominum ut eodem spiritu quo dicta sunt exponantur”). Descifrarea semnificației spirituale a textului reprezintă pentru el, potrivit modelului oferit de Sf. Pavel, revelarea tainei textului (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156: „sacramenta prodidit”), adică descoperirea sensului simbolic al acestuia. Fără interpretare duhovnicească nu pot fi înțelese anumite istorisiri biblice, cum ar fi aceea despre Iuda și Tamar sau despre Noe și Onan (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164: „Si enim litteram iudaice sequaris, quid tibi prodest legere quod Iudas concubuerit cum Thamar nuru sua? Quid tibi prodest, quod Noe inebriatus est et

---

<sup>15</sup> Cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154, 156. *Historia* este folosit de 15 ori în omiliile la Marcu și se referă la prima semnificație literală a textului. A se vedea aici Gourdain 2005: 34.

<sup>16</sup> Cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160. *Littera* se folosește de 16 ori în Omiliile la Marcu și dincolo de semnificația primară se are în vedere în 9 cazuri sensul literal al textului biblic. De șapte ori Ieronim asociază *littera* într-un mod peiorativ cu înțelegerea iudaică a Scripturii. A se vedea tot Gourdain 2005: 34-35.

<sup>17</sup> *Spiritaliter intellegere* este utilizat de 7 ori în acest corpus de omilii la Evanghelia după Marcu, cf. Gourdain 2005: 36. Pe de altă parte, sensul simbolic al textelor biblice este definit în omiliile la Marcu și cu ajutorul altor termeni precum *typus* sau *allegoria*. Pentru *typus* vezi IERONIM, OM. 1 IN MC.: 82, acolo unde profetul Iezechiel este ilustrat drept tip al lui Iisus: *Denique in uolumine Iezechielis, qui proprie Iezechiel in typo Salvatoris ist.* Pentru *allegoria* vezi IERONIM, OM. 5 IN MC.: 142, acolo unde Ieronim justifică folosirea alegoriei la interpretarea textelor biblice: „Putates non uim Scripturae sanctae facere? Forsitan aliquis dicat in tacita cogitatione: ‘Iste semper allegorias sequitur, uim Scripturae sanctae facit.’ Quid causae est, respondeant mihi qui hoc cogitat, quid causae est, ut ingrediatur in Bathsaida, ut offerantur ei caecus?”.

denudatus est? Quid tibi prodest, quia Onan filius Iudae fecit rem turpissimam, quam dicere erubescio: quid, inquam, tibi prodest?"). Însă cine înțelege textele spiritual, acela cunoaște și recunoaște simplele litere drept cuvinte ale lui Dumnezeu (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160: „Sic quis litteram sequitur, et deorsum est totus, et terram respicit more brutorum animalium, hic non potest uidere Iesum in ueste candida. Qui autem sequitur sermonem Dei, et ad montana, id est, ad excelsa conscendit, isti Iesus statim commutatur”). Pe cale de consecință, întreaga Scriptură poate fi corect și potrivit înțeleasă numai duhovnicește („omnia spiritaliter intellegere quae scripta sunt”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 162), întrucât astfel se urmează cel mai bine exemplul apostolilor („sin autem apostolos sequeris, et spiritaliter intellegis”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160), iar sufletul se poate îmbogăți cel mai mult din ea („Videtur quomodo prodest animae nostrae intelligentia spiritalis?”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 162-164). Deși Ieronim în omilia a șasea la Schimbarea la Față lasă impresia că sensul istoric este net subordonat celui spiritual, de fapt el adoptă o poziție de mijloc între cele două abordări. Acestea trebuie să se completeze reciproc și trebuie privite corelativ (cf. Hagemann 1970, 195-199). Sensul istoric nu este negat în totalitate, însă ocupă o poziție inferioară față de cel duhovnicesc: „Non historiam denegamus, sed spiritalem intelligentiam praeferimus” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156). Ieronim recurge în acest context la interpretarea paulină a celor două femei ale lui Avraam, Sara și Agar, cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156:

„Nec haec nostra sententia est: sequimur apostolorum sententiam, et maxime uasis electionis, qui ea uerba, quae Iudaei intellexerunt in mortem suam, intellexit in uitam suam, apostolus uidelicet qui dicit quod Sara et Agar in duo Testamenta interpretentur, scilicet mons Sina et mons Sion. Hoc interpretantur in duo Testamenta”.

Nici Sf. Pavel nu a negat istoria, în opinia lui Ieronim, ci numai a evidențiat caracterul tainic al textului: „Historiam non negauit, sed sacramenta prodidit” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 156). Însă pentru a ajunge la cunoașterea acestui caracter este nevoie mai întâi de o analiză literală: „Singula uerba discutimus, ut ad electionis mysteria perueniamus” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 150-152). Cercetarea sensului literal introduce în cercetarea spiritual-alegorică: „Si enim pulchra uestibula sunt, qualis ipsa domus erit?” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 152). Cu toate acestea se poate afirma că uneori Ieronim privește cele două sensuri într-un mod antagonic. Înțelegerea textului potrivit literei („secundum litteram”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160), istoriei („secundum historiam”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 154) sau trupului („carnaliter”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164) este pentru el echivalentă cu rămânerea la nivelul lumesc sau chiar animalic de înțelegere (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164: „Sic quis litteram sequitur, et deorsum est totus, et terram respicit more brutorum animalium”). De partea cealaltă, înțelegerea duhovnicească („intelligentia spiritali”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164) presupune disprețuirea lucrurilor mărunte omenești („humilia et humana contemnunt”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164), dorința de a dobândi lucrurile cerești și dumnezeiești („excelsa et diuina desiderant”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164), precum și înălțarea către realitățile duhovnicești („condescendere ad caelestia”, IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160). Astfel, Ieronim se întreabă, analizând pericopa Schimbării la Față, dacă aceasta poate fi

explicată și înțeleasă numai potrivit literei. Dacă va fi tâlcuită duhovnicește, din ea vor radia noi sensuri, precum hainele strălucitoare ale lui Iisus, înțelese ca simbol al cuvintelor aducătoare de lumină ale Scripturii (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160: „Hoc quod legimus, si secundum litteram intellegimus, quid habet in se candidum, qui habet in se splendidum, quid sublime? Si autem spiritaliter intellegimus, statim Scripturae sanctae, hoc est uestimenta sermonis mutantur et candida fiunt uelut nix”).

Ieronim analizează mai multe aspecte ale pericopei Schimbării la Față din Evanghelia după Marcu într-o manieră simbolică, duhovnicească. Astfel, moartea anunțată de Iisus în Marc. 9:1 este înțeleasă ca moarte a păcatului (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 152: „Sunt quidam, *qui non gustabunt mortem*: qui uero mortem non uideant, difficile reperitur. Hic autem mortem peccati intellegere debemus”). Indiciul temporal al celor șase zile simbolizează lumea creată de Dumnezeu în șase zile (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 158: „Nisi enim mundus iste transierit, qui in sex diebus intellegitur”), în timp ce urcușul pe munte trimite la renunțarea la tot ceea ce este omenesc și ridicarea spre cele cerești (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160: „Qui autem cum Iesu ascendit in montem, et quasi terram deorsum relinquit, meditatur ad montana et ad caelestia conscendere”). În continuare, veșmintele strălucitoare ale lui Iisus reprezintă cuvintele Scripturii (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 160: „Si autem spiritaliter intellegimus, statim Scripturae sanctae, hoc est uestimenta sermonis”). De asemenea și 160-162: „Dicat mihi aliquis, licet non dicat, tamen tacitus secum cogitet: Interpretatus es quid sit mors, dixisti sermonem Dei, dixisti uestimenta, Scripturas sanctas”), iar Moise și Ilie imaginea Legii și a Profeților Vechiului Testament (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 162: „Statim Moyses et Helias ueniunt, id est Lex et prophetae”). Totodată Iisus este prezentat, potrivit convingerii ieronimiene, drept simbol al Evangheliei, iar încercarea lui Petru de a construi un cort pentru Iisus, Moise și Ilie este văzută ca un semn al intenției petrine de a separa Legea, Profeții și Evanghelia (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 166: „Vult tria facere tabernacula, Iesu unum, Moysi unum, et Heliae unum: ut Legem separaret, et Prophetas, et Euangelium, quae non possunt separari”). Norul este simbolul cortului extraordinar al Duhului Sfânt (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 168: „O Petre, qui uis tria facere tabernacula, respice unum tabernaculum Spiritus sancti, qui nos pariter protegit”) dar și al harului Duhului (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 168: „Mihi uidetur ista nubes esse gratia Spiritus sancti”), în timp ce întreaga imagine din finalul pericopei, cu Iisus pe munte și cu vocea Tatălui care se aude din nor face trimitere la prezența Sf. Treimi (cf. IERONIM, OM. 6 IN MC.: 168: „Videte mysterium Trinitatis, secundum meam tamen intellegentiam. Ego enim omne quod intellego, sine Christo et Spiritu sancto et Patre nolo intellegere”). Ca urmare a accentuării semnificațiilor duhovnicești ale textului biblic, Ieronim atinge un nivel al înțelegerii, unde dorește să rămână în permanență. Bucuria acestei înțelegeri este pentru el irezistibilă: „Et ego quando Scripturas lego, et spiritaliter aliquid intellego excelsius, nolo inde descendere, nolo descendere ad humiliora” (IERONIM, OM. 6 IN MC.: 164-166).

## 5. Concluzii

Studiul de față a dorit să ilustreze, pe baza unei analize concrete a trei exegeze patristice ale pericopei biblice a Schimbării la Față, modalitatea șablonată și nenuanțată prin care adesea teologia ortodoxă la nivel academic cataloghează în masă tendințe sau abordări, în acest caz exegetice. Cu toate că, potrivit opiniilor încetățenite la nivel de ansamblu în cercetarea teologică ortodoxă românească reprezentanții celor două curente interpretative ale Scripturii, întruchipate de celebrele școli din Alexandria și Antiohia, utilizau metode exegetice aflate oarecum în antagonism (*sens literal* vs. *sens superior*, *alegorie* sau *sens duhovnicesc*), cercetarea interpretărilor lui Origen, Ioan Hrisostom și Ieronim la textul Schimbării la Față din Evangheliile după Matei și Marcu au arătat că nici unul din cei trei exponenți de seamă ai tradiției interpretative patristice nu se concentrează exclusiv pe direcția generală a curentului în care a fost încadrat. Astfel Origen, catalogat drept un reprezentant de marcă al exegezei alegorice alexandrine arată că interpretarea alegorică a textului biblic, deși foarte importantă pentru înțelegerea duhovnicească a Scripturii, este condiționată de interpretarea literal-istorică. În egală măsură Ioan Hrisostom, exponent al școlii antiohiene, nu acordă atenție, în omilia 56 la Evanghelia după Matei exclusiv descifrării textului și a contextului pericopei Schimbării la Față, ci se interesează concret, prin intermediul alegoriei, și de descifrarea semnificațiilor duhovnicești ale textului analizat. Din acest motiv, granița dintre *literă* și *alegorie* este mult mai străvezie decât s-a afirmat până acum. Acest lucru vine să susțină convingerea potrivit căreia interesul exclusiv pentru sensul literal fără cel duhovnicesc reprezintă arheologie biblică, iar interesul exegetic exclusiv pentru sensul duhovnicesc fără cel literal conduce la speculații periculoase și fără ancorare în realitate.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.
- IERONIM, OM 6 IN MC. = Jérôme, *Homélie sur Marc*, Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Gourdain, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005 (Sources chrétiennes, nr. 494).
- IOAN GURA DE AUR, OM IN MT. = Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, traducere de Dumitru Fecioru, în *Scrieri*: Partea a treia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994 (PSB, vol. 23).
- IOAN GURĂ DE AUR, COM. IN IS. = Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe*, Introduction par Jean Dumortier, traduction par André Liefoghe, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983 (Sources chrétiennes, nr. 304).
- IOAN GURĂ DE AUR, OM. 5 IN 2 COR. = Joannis Chrysostomi, *Homilia V in Epistolam secundam ad Corinthios*, în MIGNE, PG, vol. 61, 431.

- IOAN GURA DE AUR, EXPOS. IN PS. = Iohannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* în MIGNE, PG, vol. 55.
- JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Commentariorum in Matthaicum. Continuatio*, în MIGNE, PG, vol. 58, 553-555.
- Klostermann 1935: Erich Klostermann (hg.), *Origenes Werke*, vol. 10: Origenes Matthäuserklärung, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig, 1935.
- NA<sup>27</sup> = *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Institutii Studiorum Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.
- ORIGEN, COM. IN MT. = Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*, Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, Erster Teil (BGrL 18), Stuttgart, 1983.
- ORIGEN, DE PRINCIP. = Origenes, *De Principiis*, în MIGNE, PG, vol. 11, 363-365.

## **B. Literatură secundară**

- Balás/Bingham 2006: David L. Balás, Jeffrey D. Bingham, *Patristic Exegesis of the Books of the Bible*, în Charles Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden/Boston, 2006, 273-373.
- Baur 1929: Chrisotomus Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. Band: Antiochien*, München, 1929.
- Coman 2000: Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
- Girod 1970: Robert Girod, *Introduction*, în Origène. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome 1. Livres X et XI*, Introduction, traduction et notes par Robert Girod Paris, 1970 (Sources chrétiennes, nr. 162).
- Gögler 1963: Rolf Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963.
- Hagemann 1970: Wilfried Hagemann, *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus (I<sup>Th</sup>St, 23)*, Trier, 1970.
- Hanson 2002: Richard P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster, 2002.
- Jay 1968: Pierre Jay, *Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le Commentaire sur Zacharie*, REAug, 14 (1968), 3-16.
- Kaczynski 1974: Reiner Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos* (Freiburger Theologische Studien 94), Freiburg im Breisgau, 1974.
- Kannengiesser 2006: Charles Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden/Boston, 2006.
- Kertsch 1995: Manfred Kertsch: *Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos* (GrTS 18), Graz 1995.
- Leroux 1971: Jean-Marie Leroux, *Relativité et transcendance du texte biblique d'après Jean Chrysostome*, în André Benoit, Pierre Prigent (eds.), *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-8 octobre 1969)*, Paris, 1971, 67-78.

- Lies 1992: Lothar Lies, *Zur Exegese des Origenes*, TRv 88 (2/1992), 89-96.
- Lubac 1947: Henri de Lubac, *Typologie et Allégorisme*, RSR 37 (1947), 180–226.
- Metzdorf 2003: Christina Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen, 2003.
- Nikolakopoulos 2008: Konstantin Nikolakopoulos, *Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger*, Orthodoxes Forum (1/ 2008), 53-60.
- Torjesen 1986: Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (PTS 28), Berlin/New York, 1986.

# **BIBLIA CATOLICĂ (2013). SCURTĂ ANALIZĂ A FOLOSIRII NEOLOGISMELOR PENTRU ÎNNOIREA LIMBAJULUI BIBLIC, DIN PERSPECTIVA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI\***

**DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ**

Institutul Teologic Penticostal din București  
*stefanicadragos@gmail.com*

**Abstract:** In the present study we intend to analyze the way in which neologisms used in translating the biblical text (the Catholic Bible published in Iași) can affect its understanding. Furthermore, we aim to determine whether neologisms identified are necessary to elucidate the meaning of the original text, whether the translators could dispense with them, and whether they are completely unfortunate choices.

**Keywords:** Catholic Bible 2013, neologisms, biblical style, translations of the Bible

## **1. Introducere**

În lucrarea de față ne propunem să analizăm locul ocupat de termenii neologici în traducerea catolică a Sfințelor Scripturi (BIBL. 2013). După o privire de ansamblu asupra acestei versiuni, vom încerca să conturăm, succint, locul pe care trebuie să îl ocupe neologismele în limbajul biblic, în general, urmând ca apoi să observăm modul în care traducătorii Bibliei catolice au folosit, în opera lor, cuvinte neologice, precum și să stabilim dacă inserarea acestora din urmă era necesară elucidării înțelesului textului sacru, dacă traducătorii se puteau dispensa de ele, sau dacă folosirea lor este de-a dreptul neinspirată. Textul biblic pe care-l vom folosi ca mostră în studiul de față este epistola către Galateni.

## **2. Biblia catolică. Scurtă introducere**

În cadrul tradiției biblice românești, traducerile catolice ale Sfintei Scripturi ocupă un loc destul de modest<sup>1</sup>; acest fapt se datorează, pe de o parte, apariției lor relativ recente (prima traducere a Noului Testament de către catolici a apărut în anul 1935, fiind opera călugărilor franciscani B. Vineri și Gh. Anton), iar pe de altă parte numărului

---

\* *The Catholic Bible (2013). A brief study on the use of neologisms employed in order to enrich the biblical idiom, with special focus on the Epistle to the Galatians*

<sup>1</sup> Este grăitor faptul că, în studiul său dedicat istoriei tradiției biblice românești, Eugen Munteanu nu se apleacă deloc asupra traducerilor catolice, chiar dacă munca sa vizează nu doar versiunile ortodoxe, ci și așa-numitele traduceri protestante (susținute de Societatea Biblică Britanică) (vezi Munteanu 2012: 15-53).

redus de versiuni<sup>2</sup>. Mai mult, până la apariția întregii Biblii, în anul 2013, credincioșii catolici din România au avut la dispoziție doar traduceri ale Noului Testament<sup>3</sup>.

Biblia catolică a apărut în anul 2013, la Iași, fiind opera traductologică a preoților Alois Bulai și Eduard Patrașcu. Din pagina de gardă a volumului aflăm că traducătorii s-au bucurat de sprijinul unor colaboratori: pr. Iulian Faraoanu, Edie-Sebastian Chițac, pr. Anton Budău, pr. Iosif Răchiteanu și pr. Iosif Antili<sup>4</sup>.

*Nota traducătorilor* ne oferă informații prețioase privind procesul traductologic de care ne ocupăm. Astfel, aflăm de aici că textele după care s-a făcut traducerea au fost următoarele: pentru Vechiul Testament, „textul ebraic critic – și adaosurile în aramaică – al cărților acceptate și în canonul ebraic [și] textul grec al LXX, pentru cărțile excluse din canonul ebraic, dar folosite de diaspora de la Alexandria și creștini, considerate *deuterocanonice* de Biserica Catolică și apocrife, de comunitățile protestante” (BIBL. 2013: 7), iar pentru Noul Testament – „textul critic *The Greek New Testament*, ediția a patra revizuită, Stuttgart 2001” (BIBL. 2013: 7)<sup>5</sup>. Este demn de remarcat, însă, faptul că traducătorii nu realizează o operă cu totul inedită, ci folosesc, pentru cartea Psalmilor și pentru Noul Testament, volumele omonime publicate deja la Editura Sapientia între anii 2008-2009 (a doua ediție). Acestea din urmă „au fost complet revizuite și îmbogățite cu multe note explicative” (BIBL. 2013: 7), fapt care iese la iveală la o citire comparativă a NT catolic și a părții corespunzătoare din BIBL. 2013<sup>6</sup>.

Traducătorii ne dezvăluie puțin din munca depusă în vederea unei redări cât mai acurate a cuvintelor și expresiilor din originalul grecesc; astfel, ei „au făcut eforturi să redea, acolo unde a fost posibil, un cuvânt sau o expresie din limba originală cu același echivalent în limba română” (BIBL. 2013: 7). Acolo unde acest deziderat nu a putut fi atins – fie din cauza „extensiunii ariei semantice a cuvântului original”, fie din cauza „sărăcirii expresiei în limba română” –, traducătorii au căutat „echivalentele cele mai apropiate”, punând totodată la dispoziția cititorului note explicative bogate, menite să

<sup>2</sup> A doua operă traductologică va avea loc 40 de ani mai târziu, când a văzut lumina tiparului Noul Testament tradus, la Paris, de Emil Pascal, text care a cunoscut de-a lungul timpului patru reeditări. În fine, cea mai recentă traducere în limba română a NT de către catolici o reprezintă opera preoților Alois Bulai și Anton Budău, publicată în anul 2002 (vezi Conțac 2011: 225-228).

<sup>3</sup> Începând cu anul 2005 au apărut, la Editura Sapientia, traduceri ale unor cărți veterotestamentare, prima fiind cartea Psalmilor, a preoților Alois Bulai, Anton Budău și Iosif Răchiteanu; în anii 2011-2012 au apărut și Pentateuhul și cărțile istorice ale VT, acestea din urmă împărțite în două volume. Cu toate acestea, o traducere integrală a Sfințelor Scripturi, în ediție catolică, nu a apărut la noi până în anul 2013.

<sup>4</sup> Cel puțin în cazul pr. Anton Budău cunoaștem contribuția valoroasă la traducerea Noului Testament catolic (NT 2002), care va inclus, cu unele modificări, în Biblia 2013.

<sup>5</sup> Este știut faptul că traducerea NT 2002, pe care traducătorii o folosesc în Biblia 2013, s-a făcut după ediția a treia a *The Greek New Testament*, Stuttgart, 1983 (vezi NT 2002: 5). În acest caz, ar fi fost mai nimerit ca traducătorii să specifice faptul că modificările operate asupra NT 2002 s-au făcut plecându-se de la ediția a patra a textului critic grec, și nu că traducerea în întregime urmează acest text sursă.

<sup>6</sup> Modificările operate de traducători asupra NT merită o atenție aparte. Un studiu filologic comparativ ar scoate la iveală o tendință de renunțare la neologismele inutile (ex. *să deformeze* vs. *să schimbe* [Gal. 1: 7]; *entuziasm* vs. *înlăcărare* [Gal. 4: 15]), care nu exclude însă și modificări în sens contrar, i.e. înlocuirea unor termeni din NT 2002 cu echivalenți neologici (*a descoperit* vs. *a revelat* [Gal. 1:16]; *proslăveau* vs. *glorificau* [Gal. 1: 24]; *să ne purtăm* vs. *să ne comportăm* [Gal. 5:25]).



sublinieze „echivalența [cuvintelor traduse] cu originalul” (BIBL. 2013: 7). Ni se mai spune că, pe alocuri, a fost nevoie și de introducerea „unor cuvinte sau expresii pe care le cere limba română” în vederea unei bune înțelegeri a textului sacru; aceste cuvinte adăugate sunt încadrate între paranteze drepte. Nu în ultimul rând, în nota traducătorilor suntem informați și cu privire la notele explicative, la introducerea generală la Sf. Scriptură și la fiecare carte biblică, la trimiterile biblice de pe marginea paginilor etc., însă toate acestea sunt mai puțin relevante pentru studiul nostru.

### **3. Locul neologismelor în traducerea Sfintei Scripturi**

Traducerea Sfintelor Scripturi, spre deosebire de alte traduceri, trebuie să țină cont de câteva repere fundamentale, deopotrivă teologice și filologice. La nivel teologic, traducerea textului sacru trebuie să păstreze sau să respecte adevărul revelat (Moceanu 2003: 66); ea nu este „un simplu act de filologie, ci și de teologie, cu implicații dintre cele mai complexe în conștiința publică” (Moceanu 2003: 66). La nivel filologic, traducerea Scripturilor cunoaște, de asemenea, câteva îngrădiri ce decurg din respectarea limbajului religios, un limbaj specializat (Răducănescu 2011: 335). Îndeobște se consideră că acesta din urmă este caracterizat de următoarele trăsături:

„caracterul arhaic, monumentalitatea, necesitatea de a păstra distanța față de vorbirea curentă, fără a pierde însă capacitatea de comunicare și de implicare afectivă, emoțională; dorința de a echilibra tradiția și modernitatea, sacralitatea și accesibilitatea” (Zafiu 2001: 156)<sup>7</sup>.

Respectarea trăsăturilor de mai sus face ca traducerea textului biblic să fie o muncă deosebit de anevoioasă; traducătorul trebuie să producă un text care să fie în același timp ușor de înțeles pentru generația sa și suficient de „arhaic”, de „monumental”, pentru a nu fi confundat cu orice altă scriitură. Această tensiune permanentă între nou și vechi, între înnoire și conservare, a existat dintotdeauna și va continua să existe<sup>8</sup>. Însă, după cum observă Rodica Zafiu, „nu e ușor de găsit raportul ideal între conservatorism, – deci arhaicitate, respectarea dogmei și a unei terminologii specifice, riguroase – și inovație, apropiere de stiluri moderne ale limbii, accesibilitate” (Zafiu 2001: 157). Și cercetătoarea Dana-Luminița Teleoacă atrăgea atenția asupra faptului că „eforturile de sincronizare [a traducerilor biblice] cu varianta literară laică trebuie să respecte [...] unele limite, să se realizeze cu mai mult discernământ” (Teleoacă 2011: 293). În caz contrar, se poate ajunge ușor la situații de „inadecvare semantico-stilistică” (Teleoacă 2011: 392). Acestea din urmă sunt rodul utilizării abuzive a termenilor neologici, pericol care paște mai ales traducerile din afara spațiului

---

<sup>7</sup> Daniela Obreja Răducănescu preia aceste caracteristici în studiul ei dedicat studierii felului în care discursul religios poate fi văzut ca discurs specializat (Răducănescu 2011: 335).

<sup>8</sup> Spre exemplu, Eugen Munteanu arăta că în perioada interbelică Biserica ortodoxă a început să conștientizeze „nevoia de a-și adapta stilul biblic tradițional la modernitate”. Însă această conștientizare poate nu ar fi fost posibilă dacă nu ar fi existat o „circulare intensă a «Bibliilor britanice», atât în interiorul, cât și în exteriorul comunităților neoprotestante” (Munteanu 2012: 40).

ortodox<sup>9</sup>. Tocmai de aceea orice încercare de înnoire abruptă a limbajului biblic nu poate avea sorți de izbândă; dimpotrivă, o schimbare treptată, acolo unde se impune, este soluția cea mai potrivită<sup>10</sup>.

#### 4. Utilizarea neologismelor în Biblia 2013

Plecând de la considerațiile de ordin teoretic de mai sus, putem acum să urmărim modul în care sunt utilizați termenii neologici în Biblia 2013. Poate că este momentul să inserăm, aici, observația foarte valoroasă făcută de Rodica Zafiu cu privire la lexicul traducerilor catolice, în general: „termenul ortodox e adesea de origine greacă, intrat de obicei în română prin filieră slavă, sau pur și simplu slav; în schimb, cel catolic e un împrumut latino-romanice dintr-o fază mai târzie din evoluția limbii” (Zafiu 2001: 161)<sup>11</sup>. Ținând cont de această „avertizare”, vom încerca, în secțiunea următoare, să stabilim dacă neologismele regăsite în traducerea catolică sunt necesare, dacă țin pur și simplu de gustul traducătorilor, sau dacă ele constituie echivalări problematice.

##### 4.1. Neologismele sunt necesare pentru elucidarea înțelesului textului sacru

Deși puține la număr, există situații în care apelul la un termen neologic îl ajută pe cititor să înțeleagă mai bine sensul unui anumit verset. Vom analiza, mai jos, câteva exemple de astfel de neologisme care ar putea fi acceptate și de alți traducători datorită capacității lor de a surprinde semnificația intenționată de scriitorul primar.

###### a) Gal. 4:25 – *a corespunde*

În Gal. 4:25 citim că „Agar este muntele Sinai în Arabia și corespunde Ierusalimului de acum, care este în sclavie, împreună cu copiii săi”. Considerăm că utilizarea termenului neologic *corespunde*<sup>12</sup> este una binevenită<sup>13</sup>. În primul rând, acesta

<sup>9</sup> În studiul său, D.L. Teleoacă a analizat inovațiile lexicale în textul biblic actual plecând de la o versiune ortodoxă (ediție sinodală, anul 1988), o versiune protestantă (GBV, ediția 1990) și una catolică (Noul Testament în traducerea lui Emil Pascal, ediția a patra, 1992). Concluzia la care a ajuns cercetătoarea este aceea că „deși «neologia» se poate admite, în etapa actuală de dezvoltare a variantei bisericești a românei literare, și pentru versiunea ortodoxă, ea reprezintă fără îndoială o coordonată definitorie pentru textele de confesiune protestantă și catolică” (Teleoacă 2011: 392).

<sup>10</sup> Gh. Chivu descrie situația limbajului biblic adoptat de scrierile ortodoxe de la granița dintre sec. XIX și XX. Așteptarea intelectualilor vremii privind „adaptarea sau cel puțin acomodarea [scrisului religios] cu așteptările lor”, precum și faptul că „limba însăși, atât sub forma sa elevată, literară, cât și în varianta populară, impunea la rândul ei o asemenea înnoire și actualizare”, au făcut ca scrisul bisericesc (în a cărui linie se înscriu și traducerile textului sacru) să cunoască o „treptată și prudentă înnoire”, la nivel fonetic, morfologic și lexical (Chivu 2012: 55).

<sup>11</sup> Împrumutul devine de-a dreptul problematic atunci când sunt preluați termeni chiar „și atunci când nu e nevoie de ei” (Zafiu 2001: 161); utilizarea acestora „generează «efecte» similare celor specifice «barbarismelor», ne avertizează D.L. Teleoacă (Teleoacă 2011: 394).

<sup>12</sup> *A corespunde*: ‘a fi conform cu ceva’; cf. fr. «correspondre» (DN: 271).

<sup>13</sup> Termenul se regăsește și în traducerea protestantă NTR; aici, pasajul apare aproape identic: „Agar este muntele Sinai din Arabia și corespunde Ierusalimului de acum, pentru că este în sclavie cu copiii lui”.

constituie o bună echivalare a verbului grec *συστοιχέω*, tradus de mai multe lexicoane prin ‘a corespunde’<sup>14</sup>. În al doilea rând, o comparație cu alte versiuni românești va scoate la iveală faptul că opțiunea traducătorilor catolici este una fericită. Ediția sinodală a Bibliei ortodoxe (BIBL. 2008), alături de traducerea protestantă CORNIL. 1924, optează pentru termenul *răspunde*; acest termen are multiple înțelesuri, DLR înregistrând nu mai puțin de nouă semnificații distincte. ‘A corespunde, a se potrivi’ este abia al optulea sens, primele fiind rezervate unor explicații precum: ‘1. a da un răspuns la o întrebare sau la unele cuvinte adresate de cineva; 2. a reacționa prin vorbe, gesturi, atitudini la acțiuni, solicitări, provocări etc.; a replica; 3. a da urmare unei cereri, unui apel etc.’ (DLR, XIII: 136-138). Acest fapt arată cu prisosință nevoia unui alt termen care să aibă ca semnificație principală ideea de corespondență între două elemente; după cum am văzut, propunerea traducătorilor catolici împlinește cu bine această nevoie.

Alte versiuni românești optează pentru traducerea gr. *συστοιχέω* prin: *în acela chip să asemănă* (NT 1648); *să alătură asemenea cu* (BIBL. 1688); *să alătură cu* (MICU); *stă în acelaș rând cu* (NITZ. 1897 și GAL. 1938); *închipuiește* (CORNIL. 1921). După cum putem observa, Biblia 2013 reușește o echivalare acurată, iar această cu economie de mijloace (un singur termen față de sintagmele utilizate în traducerile mai vechi).

#### b) Gal. 1:16 – *a revelat*

În Gal. 1:16 găsim un alt exemplu de inserare fericită a unui neologism în traducerea textului sacru: ‘mi l-a revelat pe Fiul său’. Termenul neologic *a revela*<sup>15</sup>, ale cărui semnificații sunt ‘a face cunoscut, a dezvălui, a descoperi, a destăinui’ (DLR XIII: 384), este propus, de către traducătorii catolici, drept echivalent pentru verbul grec *ἀποκαλύπτω*. Acesta din urmă înseamnă tocmai ‘a face ca ceva să fie cunoscut pe deplin, a revela, a destăinui, a aduce la lumină’ (BDAG: 112; Brown 1986, vol. 3: 310), fapt care face ca alegerea traducătorilor să fie una potrivită. Versiunea ortodoxă (BIBL. 2008), alături de cea protestantă CORNIL. 1924, optează, în schimb, pentru verbul *a descoperi*, un termen ce conține numai ca al treilea sens ideea de revelație: ‘1. a lua, a ridica, a da la o parte ceea ce acoperă, învește sau ascunde [...]; 2. a (se) expune privirii, a (se) înfățișa, a (se) arăta [...]; 3. a aduce la cunoștință, a face cunoscut, a arăta, a revela’ (DLR, tomul III, p. 580-585). Considerăm că utilizarea, în traducere, a unui cuvânt care surprinde mai clar sensul intenționat de autorul primar este binevenită, chiar dacă acesta este neologic.

Alte versiuni românești echivalează verbul *ἀποκαλύπτω* prin cuvinte precum: *să arate* (NT 1648; în BIBL. 1688 găsim forma *a arăta*), *să areate* (MICU), *să descopere* (NITZ. 1897, CORNIL. 1921, GAL. 1938 și ANANIA).

<sup>14</sup> ‘A corespunde cu altceva în unele trăsături importante; a corespunde, a simboliza, a fi o imagine a [ceva], a reprezenta’ (LOUW-NIDA, vol. 1, p. 592). Lexiconul BDAG ilustrează chiar traducerea verbului grec prin ‘a corespunde’ făcând apel la textul din Gal. 4:25 (BDAG: 979).

<sup>15</sup> DN: ‘a dezvălui, a (se) destăinui; a (se) descoperi; (*în credințele mistice*) a face cunoscut prin inspirație divină’. Cf. fr. *révêler* (DN: 936).

Alături de termenii de mai sus pot fi analizați și alții (nu foarte mulți), însă limitele acestui studiu nu ne permit o aplecare asupra lor. Între aceștia se înscriu cuvinte precum *circumcizie* – Gal. 5:2 (în locul bine-cunoscutei sintagme *tăiere împrejur*, în felul acesta realizându-se o echivalare „de unu la unu”) și (*sunt*) *alegorii*<sup>16</sup> – Gal. 4:24, propunerea traducătorilor pentru traducerea verbului la participiu, prezent, pasiv, cazul nominativ *ἀλληγορέω*, redat în alte ediții prin sintagme precum: *pren carele să asamănă alta* (NT 1648); *carele sunt, tâlcuindu-se* (BIBL. 1688); *au altă înțelegere* (MICU); *au alt înțeles de cum spun vorbele* (NITZ. 1897); *trebuie luate într-alt înțeles* (CORNIL. 1924); *au altă înțelegere decât arată vorba* (GAL. 1938); *au altă însemnătate* (BIBL. 2008).

## 4.2. Neologismele constituie o simplă preferință a traducătorilor, care se puteau dispensa de ele

În cele mai multe cazuri, apelul la neologisme, în traducerea catolică, nu are drept scop elucidarea înțelesului textului sacru. Traducătorii preferă adesea termeni neologici în defavoarea celor deja consacrați de tradiția biblică românească. Redăm, mai jos, câteva exemple de astfel de cuvinte, precum și opțiunile altor versiuni românești.

În Gal. 1:23 întâlnim verbul *a persecuta*<sup>17</sup>, care traduce verbul grecesc *διώκω*<sup>18</sup>; varianta din BIBL. 2013 înlocuiește pe *a prigoni*, regăsit în multe versiuni românești (CORNIL. 1921; CORNIL. 1924; BIBL. 2008; ANANIA). Versiunile mai vechi preferă, în schimb, verbul *a goni*, în accepțiunea lui de ‘a persecuta, a prigoni’ (DLR, VI: 286): *goniia* (NT 1648; BIBL. 1688; MICU – forma *goneia*); *urmăritorul nostru* (NITZ. 1897).

Un alt exemplu îl constituie folosirea termenului neologic *descendent*<sup>19</sup> (Gal. 3:16) pentru redarea substantivului grec *σπέρμα*<sup>20</sup>, în detrimentul lui *sămânță*<sup>21</sup> și a lui *urmaș*, pe care îi întâlnim în alte versiuni românești (*sămânță*: NT 1648; BIBL. 1688, cu forma *semenție*; MICU; CORNIL. 1921; CORNIL. 1924; ANANIA ȘI NTR; forma *urmaș* se regăsește în versiunile NITZ. 1897; GAL. 1938; BIBL. 2008).

Și înlocuirea substantivului *făgăduință* prin *promisiune*<sup>22</sup>, din Gal. 3:16, constituie o înnoire care nu este menită să facă mai multă lumină asupra înțelesului textului biblic. Conform DLR, semnificația primară a termenului este tocmai aceea de ‘promisiune, făgăduială, juruință’ (DLR, VI: 30), prin urmare nu se justifică înlocuirea lui. În plus, tradiția biblică românească, de la NT 1648 până la versiunea ANANIA, a cunoscut doar

<sup>16</sup> BIBL. 2013 se apropie, aici, de versiunea ANANIA, în care găsim sintagma *sunt spuse ca alegorie* (o variantă bună, la rândul ei.)

<sup>17</sup> Provenit din fr. *persécuter* (DN: 817).

<sup>18</sup> ‘A se grăbi, a alerga; a fi pe urma a ceva; a se strădui pentru ceva; a persecuta’ (EDNT, vol. 1: 338)

<sup>19</sup> Termenul neologic *descendent* provine din fr. *descendant* (DN: 326; DLR III: 545).

<sup>20</sup> În limba greacă, termenul are trei semnificații principale: ‘sămânță produsă de plante; descendenți, posteritate; caracter genetic, natură, dispoziție’ (vezi BDAG: 937; LOUW-NIDA, vol. 2: 225). În Gal. 3:16, sensul este acela de ‘urmaș, descendent’.

<sup>21</sup> Deși limbajul biblic l-a consacrat cu sensul de ‘urmaș, descendent’, termenul *sămânță* nu are ca primă sau a doua semnificație pe cea de ‘urmaș’. Mai mult, Dicționarul Limbii Române specifică – în dreptul sensului de ‘copil; urmaș, descendent; neam, rudă, familie; colectivitate umană distinctă’ – „învechit și regional”. Textele care ilustrează acest înțeles sunt, într-o bună măsură, texte religioase.

<sup>22</sup> *Promisiune* a intrat în limba română pe filieră franceză (*promiseion*, DN: 875).

acest echivalent pentru grecescul *ἐπαγγελία*: NT 1648; BIBL. 1688; MICU; Nitz. 1897; CORNIL. 1921; CORNIL. 1924; GAL. 1938; ANANIA; BIBL. 2008. O singură versiune preferă, alături de Biblia catolică, neologicul *promisiune*, traducerea protestantă NTR.

Exemplele de mai sus constituie doar o mostră a înnoirii nenesare operate de traducătorii catolici. Enumerăm, mai jos, alte câteva cuvinte care ar merita atenția noastră<sup>23</sup>: *a constrânge* vs. *a sili* (Gal. 2:23); *coloană* vs. *stâlț* (Gal. 2:9); *comuniune* vs. *unire* (Gal. 2:10); *a separa* vs. *a despărți* (Gal. 4:17); *sterilă* vs. *stearpă* (Gal. 4:27); *a examina* vs. *a cerceta* (Gal. 6:4); *creatură* vs. *făptură* (Gal. 6:15) etc.

### 4.3. Neologismele constituie echivalări problematice

În această categorie se înscriu relativ multe neologismele inserate în traducerea catolică a Sfințelor Scripturi. Vom analiza, mai jos, câteva dintre ele, urmând ca mai apoi să enumerăm alte câteva exemple.

De departe cea mai nepotrivită alegere o constituie utilizarea termenului *convalidat*, în Gal. 3:15, pentru traducerea verbului *κυρώω*<sup>24</sup> (în original grecesc, la participiu, perfect, diateza pasivă). Acesta nu figurează în dicționarele românești, reprezentând, cel mai probabil, un calc lexical, foarte posibil după it. *convalidare*<sup>25</sup>. Alegerea traducătorilor este cu atât mai greu de înțeles cu cât limba română conține numeroși termeni care ar putea traduce foarte bine cuvântul din original<sup>26</sup>. Cele mai multe versiuni românești optează pentru termenul *întărit*: MICU, NITZ. 1897; CORNIL. 1921; CORNIL. 1924; GAL. 1938 și ANANIA, în timp ce în NT 1648 întâlnim adjectivul (*legătură*) *adeverită*, iar în NTR – *stabilit*.

Un alt exemplu de utilizare problematică a unui neologism în traducerea Bibliei întâlnim în Gal. 6:17. Aici, traducătorii folosesc cuvântul neologic, la plural, *stigmat*<sup>27</sup> pentru a-l reda pe grecescul *στίγμα* (pl. *τὰ στίγματα*)<sup>28</sup>. Utilizarea lui *stigmat* pune probleme serioase, date fiind conotațiile pe care acesta le are, cel puțin în mediul apusean, de „apariții spontane ale semnelor rănilor care se aseamănă cu cele ale lui Isus cel biciuit, încoronat cu spini și crucificat” (Fahlbusch 2008: 201). Cititorii ar putea

<sup>23</sup> Comparația care urmează se va face cu versiunea ortodoxă actuală (BIBL. 2008); am ales această traducere întrucât, după cum bine observa cercetătoarea Dana-Luminița Teleoacă, este deja bine cunoscută „propensiunea deosebită a versiunii de cult ortodoxe pentru cultivarea, inclusiv în etapa actuală de evoluție a limbii române, a «arhaicului», nu de puține ori cu conservări semnificative la nivel popular/ regional” (Teleoacă 2011: 378).

<sup>24</sup> „Sensurile de bază [ale acestuia] sunt: ‘a întări, a confirma, a valida’, iar în Gal. 3:15, pasaj supus atenției noastre, cuvântul este utilizat ca ‘termen legal tehnic pentru un testament care a fost întărit’ (IDNT, vol. 3: 1098)

<sup>25</sup> Același termen apare și în NT 2002. Ne-am fi așteptat ca acesta să fie înlocuit în BIBL. 2013 care, pentru partea corespunzătoare NT, preia NT 2002, într-o variantă diortosită.

<sup>26</sup> Vezi n. 24.

<sup>27</sup> Termenul a intrat în limbă pe filiera franceză: fr. *stigmat* (cf. lat. *stigma*) (DN: 1023).

<sup>28</sup> În limba greacă, termenul înseamnă ‘semn, marcă’ (BDAG: 945); în Gal. 6:17, singurul loc în care apare cuvântul, în Noul Testament, el se referă la „rănilor și cicatricele” din trupul apostolului, care sunt „semne ce arată că el [Pavel], sclavul lui Isus, este un protejat al Domnului; așadar, nimeni nu-l poate necăji și să scape nepedepsit” (IDNT, val. 7: 663).

crede, citind textul din Gal. 6:17, că apostolul Pavel a avut parte de aceleași experiențe mistice trăite, mai târziu, de Fransisc de Assisi (1181/2-1226), Anna Katharina Emmerick (1774-1824) sau, mai recent, Tereza Neumann (1898-1962) (Fahlbusch 2008: 201). Însă o astfel de înțelegere a textului biblic ar fi eronată; apariția stigmatelor nu era cunoscută pe vremea apostolilor. Este demn de menționat, totuși, că traducătorii arată, într-o notă explicativă, că

nu există suficiente dovezi că Paul [Pavel] ar fi avut stigmatele Domnului (urmele răstignirii pe cruce). Cei mai mulți exegeți înțeleg expresia în relație cu suferințele morale și fizice pe care Paul le-a îndurat în apostolat și care pot fi considerate „un semn” al apartenenței sale definitive la Cristos<sup>29</sup>.

Existența acestei note explicative face și mai curioasă utilizarea termenului *stigmat*. Nu ne este clar de ce traducătorii au decis să utilizeze un termen care, pe lângă faptul ce este neologic (și deci greu de acceptat), nici nu surprinde bine înțelesul cuvântului din original<sup>30</sup>. Probabil nu este întâmplător că în limba traducerea latină apare, de asemenea, termenul *stigmata*, pe care se poate ca traducătorii români să-l fi calchiat<sup>31</sup>.

Alte versiuni românești optează pentru echivalarea lui *στίγμα* prin *semn*, un termen care surprinde foarte bine intenția scriitorului sacru<sup>32</sup>: NT 1648; BIBL. 1688; NITZ. 1987; CORNIL. 1921; CORNIL. 1924; GAL. 1938; ANANIA; NTR și BIBL. 2008.<sup>33</sup>

Încercări de înnoire neinspirate pot fi considerate și expresiile *vor să facă impresie* (Gal. 6:12), față de *vor să placă* (BIBL. 2008) și *este necesar* (Gal. 5:3) în loc de *este dator*. Cel puțin aceasta din urmă ridică o problemă ce trece de granițele filologicului, având o miză teologică. Accentuarea apostolului, în acest verset, este una deosebită, ea trecând dincolo de limitele necesarului: cel ce primește tăierea împrejur „este dator (gr. *ὀφειλέτης*) să împlinească toată Legea” (BIBL. 2008). Fără această nuanțare, mesajul sf. Pavel (acela că circumcizia atrage obligativitatea respectării Legii, iar neputința omului de a respecta Legea atrage moartea) ar fi știrbit.

## Concluzii

Evoluția limbii face ca înnoirea limbajului religios să devină o necesitate. După cum arătam mai sus, în diferite faze ale evoluției limbii noastre s-a impus o adaptare a

<sup>29</sup> Totodată, traducătorii admit că, în epoca Noului Testament, acest *stigma* era un semn ce arăta că vitele sau sclavii marcați cu fierul roșu aparțineau unui anumit stăpân (BIBL. 2013: 2779, n. 17.c), prin urmare este de la sine înțeles că nu putea face trimitere la *stigmat* în înțeles teologic.

<sup>30</sup> În limba română, *stigmat(e)* nu are sensul de ‘semn/cicatrice’, cu atât mai puțin pe acela de ‘rană hristică’ (vezi DLR, XV: 1584).

<sup>31</sup> „Ego enim stigmata Iesu in corpore meo porto” (VULG., Gal. 6:17).

<sup>32</sup> ‘1. Ceea ce se face sau se aplică pe un obiect, pe un animal etc. pentru a-l deosebi sau a-l recunoaște de altele asemănătoare; 2. ceea ce constituie (sau este considerat ca) o probă (materială) a trecutului; spec. ceea ce rămâne pe piele după vindecarea unei răni, a unei tăieturi, a unei bube, a unei boli etc. cicatrice, (rar) rană, stigmat’ (DLR XIV: 691-697).

<sup>33</sup> Singura versiune, dintre cele analizate de-a lungul acestui studiu, care propune o altă traducere este MICU: *ranele*.

limbajului folosit în traduceri textului sacru la normele limbajului laic, însă această aducere la zi a trebuit să se facă prudent, respectând caracterul monumental, chiar arhaic, al exprimării religioase. Din acest punct de vedere, Biblia catolică face un salt îndrăzneț și oarecum riscant, utilizând, între paginile sale, numeroși termeni neologici. După cum am putut observa, uneori folosirea unui neologism a fost necesară, însă de multe ori ea a fost un „mofft” al traducătorilor. Există și situații când încercarea de a impune, în limbajul biblic, un cuvânt nou a condus la erori, unele dintre ele fiind prezentate mai sus. Acest fapt întărește convingerea cercetătorilor din domeniul filologiei biblice conform căreia traducătorul cărții sfinte trebuie să fie foarte prudent în alegerea termenilor, producând un text care să-l aducă pe om mai aproape de sentimentul prezenței divine.

## **Bibliografie**

### **A. Izvoare și lucrări de referință**

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod...*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.
- BIBL. 1688 = *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a ceii Vechi și ale ceii Noao Leage*, toate care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca preabunului Domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod..., București, 1688 [ediție modernă: Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1998].
- BIBL. 2008 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2008 [retipărire a BIBL. 1988].
- BIBL. 2013 = *Biblia*, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai și pr. Eduard Patrașcu, Sapientia, Iași, 2013.
- CORNIL. 1921 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele, Societatea Evanghelică Română, București, 1921.
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere nouă [de D. Cornilescu], cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, s.l., 1924.
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao...*, Blaj, 1795 [Biblia de la Blaj – 1795, Ediție jubiliară, Roma, 2000].
- NA = *Novum Testamentum Graece*, 27th edition, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara și Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- NITZ. 1897 = *Noul Așezământ*, tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele României Arhiepiscop și Mitropolit Primat fiind de a doua oară D.D.

- Iosif Gheorghian, de Dr. N. Nitzulescu, Profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu speșele Societății Biblice Britanice, București, 1897.
- NT 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au legea noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru*, izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului, tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentiuu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului... 1648 [ediție modernă: Alba Iulia, 1988].
- NT. 2002 = *Noul Testament*, traducere, introduceri și note de pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Sapienția, Iași, 2002.
- NTR 2007 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, s.l., 2007.
- VULG. = *Biblia Sacra Vulgata*, editio quinta, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- BDAG = Danker, Frederick William (ed.): *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, 19 vol., Editura Academiei Române, București, 2010.
- LOUW-NIDA = Louw, J. P. și Nida, E. A. *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1996.
- EDNT = H. R. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* [traducerea lucrării *Exegetisches Worterbuch zum Neuen Testament*], Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.
- TDNT = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., traducere de G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1964–1976.
- DN= Florin Marcu și Constantin Maeca, *Dicționar de neologisme*, ediția a III-a, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1986.

## B. Literatură secundară

- Brown 1986: Colin Brown, *New international dictionary of New Testament theology*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1986.
- Chivu 2012: Gheorghe Chivu, *Scrisul religios, componentă definitorie a culturii vechi românești*, în „Dacoromania”, serie nouă, XVII, 2012, nr. 1, Cluj-Napoca, p. 54-67.
- Coțac 2011: Emanuel Coțac, *Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintelor Scripturi*, în „Studii Teologice”, seria a III-a, anul VII, nr. 2, București, 2011.
- Fahlbusch 2008 = Erwin Fahlbusch și Geoffrey W. Bromiley, *The encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- Moceanu 2003: Ovidiu Moceanu, *Teologie și filologie. Andrei Șaguna vs. Ion Heliade Rădulescu*, Editura Paralela 45, București, 2003.
- Munteanu 2012: Eugen Munteanu, *A Brief History of the Romanian Biblical Tradition*, în „Biblicum Jassyense”, nr. 3, Iași, 2012, p. 15-53.
- Răducănescu 2011: Daniela Obreja Răducănescu, *Discursul religios – discurs specializat*, în „Text și discurs religios”, nr. 3, 2011, p. 335-344.



- Teleoacă 2011: Dana-Luminița Teleoacă, *Inovații lexicale în textul biblic actual*, în Eugen Munteanu *at al.*, *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie*, vol. II, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012, p. 377-397.
- Zafiu 2001: Rodica Zafiu, *Diversitate stilistică în româna actuală*, Editura Universității din București, 2001.



## PROBLEME TRADUCTOLOGICE DIN COLOSENI 2:18 REFLECTATE ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ\*

CIPRIAN-FLAVIUS TERINTE

Institutul Teologic Penticostal, București  
*ciprian.terinte@gmail.com*

**Abstract:** The present article aims to determine the way in which three major exegetical and traductological problems in Colossians 2:18 were rendered into Romanian, from the earliest Romanian version of Paul's letters (Bălgrad 1648) up to the most recent Romanian versions of the NT, namely the genitival construction *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*, the textual form of the verb *ὀράω* and the meaning of the verb *ἐμβατεύω*. In order to provide a wider hermeneutical framework, the history of interpretation of this verse is offered in this article. Finally, a new translation into Romanian of Colossians 2:18 is advanced.

**Keywords:** Colossians 2.18, interpretation, Romanian versions, worship of angels

### 1. Introducere

Prin studiul de față vom aduce în atenția cititorului un verset din scrierile apostolului Pavel, Coloseni 2:18, a cărui traducere în limba română s-a dovedit a fi dificilă: „Μηδεὶς ὑμας καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων, εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ” (NA<sup>28</sup>) („Nimeni să nu vă smulgă biruința printr-o prefăcută smerenie și printr-o fățarnică închinare la îngeri, încercând să pătrundă în cele ce n-a văzut și îngâmându-se zadarnic cu închipuirea lui trupească”, BIBL. 1988).

Un text scurt precum Col. 2:18, considerat de unii comentatori chiar cel mai dificil din epistolă (O'Brian 1982: 141; Moo 2008: 224), a ridicat în istoria interpretării nou-testamentare trei probleme exegetice majore, care s-au răsfrânt și asupra traducerii lui: 1) genitivul *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* („închinarea îngerilor”): este vorba despre un genitiv obiectiv („închinarea la îngeri”) sau despre unul subiectiv („închinarea adusă de îngeri”)?; 2) problema textuală a verbului *ὀράω*, care în unele manuscrise ale NT apare la forma afirmativă, iar în altele la forma negativă; 3) înțelesul verbului *ἐμβατεύω*, un *hapax legomenon*.

În aceste condiții, ne propunem ca, după ce prezentăm diacronic traducerile românești din perspectiva versetului amintit, să parcurgem istoria interpretării lui, pentru ca, în lumina datelor obținute, să putem evalua echivalentele sale din tradiția biblică românească. În cele din urmă, vom avansa o propunere de traducere în limba

---

\* *Traductological Issues in Colossians 2.18 Reflected in the Romanian Biblical Tradition*

română a textului din Col. 2:18 care să fie cât mai fidelă exegetic, dar și actuală din punct de vedere lingvistic.

## 2. Coloseni 2:18 în tradiția biblică românească

Vom prezenta, în cele ce urmează, textul din Col. 2:18 așa cum apare el în tradiția biblică românească, începând cu Noul Testament de la Bălgrad (1648). În această versiune, versetul este redat astfel: „Nime pre voi să nu vă înșeale cu smericiune fățarnică și slujbă îngerească, mestecîndu-să în cealea ce n-au mai văzut, în deșert umflîndu-să cu înțelesul trupului”. În BIBL. 1688, versetul sună astfel: „Nimenea pre voi să nu vă asuprească, vrînd întru smerenie și obiceiau îngeresc, ceale ce nu le-a văzut cercetîndu-le, în zadar înhierbîntîndu-se cu mintea trupului lui”. Versiunea lui Samuil Micu (Blaj, 1795) redă textul prin „Nimeni pre voi să nu vă amăgească vrînd, prin smerenie și slujba îngerilor, ceale ce nu au văzut urmînd, în deșert umflîndu-să din mintea trupului său”. Conform BIBL. 1874 (Iași), Sfântul Pavel spune „Să nu vî răpescă cine-va răsplata vóstră suptú cuvéntulú umilinței și adorarei ângerilorú âmbîndú în cele ce nu le-a vedutú în deșertú îngâmîndu-se din mintea sa trupescă”. În NITZ. 1897, versetul este tradus prin „Nimenea să nu vă facă să perdeți darul de biruitor, voind să facă aceasta prin smerenie și slujirea ângerilor, cîlcînd peste cele ce a vîzut, îndeșart fiind îngâmîfat de gîndirea cîrniú sale”, formulare reluată și în BIBL. 1911. BIBL. 1914 redă astfel versetul: „Nimeni pre voi să nu vă amăgească voind prin smerenie și slujba îngerilor, la cele ce nu le-a văzut cu mîndrie umblînd, îndeșert umflîndu-se din mintea trupului său”. În CORNIL. 1921 se avansează o traducere mult mai clară: „Nimeni să nu vă răpească, după placul lui, premiul alergării, supt o înfățișare de smerenie și printr-o slujbă de închinare la îngeri, în timp ce se dedă la cercetarea vedeniilor lui. El se umflă de o mîndrie deșartă, prin gîndurile lui cîrmuite de îndemnurile cîrniú.” În ediția din 1931, prin care revizuieste BIBL. 1911, Cornilescu avansează o traducere diferită atât din perspectiva verbului *ἐμβρατεύω*, cât și din cea a problemei textuale legate de *σάρω*: „Nimeni să nu vă facă să pierdeți premiul, făcându-și voia lui însuș în smerenie și închinarea la îngeri, amestecîndu-se în cele ce n'a văzut, fiind îngâmîfat în zădar de gîndirea cîrniú sale”. Traducerea lui Cornilescu folosită la scară largă în lumea evanghelică românească este cea din 1924, revizuită în 1925, unde apare: „Nimeni să nu vă răpească premiul alergării, făcându-și voia lui însuși printr-o smerenie și închinare la îngeri, amestecîndu-se în lucruri pe care nu le-a văzut, umflat de o mîndrie deșartă, prin gîndurile firii lui pămîntești”. În GAL. 1938 se preferă traducerea „Nimeni să nu vă smulgă cununa biruinței, ținînd la smerenie și la slujirea îngerilor, umblînd cu vedeniile lui și îngâmîndu-se zadarnic în închipuirea lui trupească”. În traducerea lui Nicodim (BIBL. 1944) apare: „Nimenea să nu vă amăgească cu smerenie prefăcută sau cinstire a îngerilor, amestecîndu-se în lucruri pe care nu le-a văzut și îngâmîndu-se în chip nechibzuit cu mintea sa trupească”, pe când ediția revizuită din 1951 spune: „Nimeni să nu vă smulgă cununa biruinței ținînd la smerenie și la slujirea îngerilor, umblînd cu vedeniile lui și îngâmîndu-se zadarnic în închipuirea lui trupească”. O redare identică a termenilor care ne interesează aici găsim în BIBL. 1968: „Nimeni să nu vă smulgă biruința, ținînd la smerenie și la slujirea

îngerilor, umblând cu vedeniile lui și îngâmfmându-se zadarnic în închipuirea lui trupească”. În NT 1979 traducerea versetului este: „Nimeni să nu vă smulgă biruința printr-o prefăcută smerenie și printr-o fățarnică închinare la îngeri, încercînd să pătrundă în cele ce n-a văzut și îngîmfîndu-se zadarnic cu închipuirea lui trupească”. Versetul este redat identic în traducerea sinodală din 1988 (BIBL. 1988), citată în primele rînduri ale studiului de față.

Dintre traducerile Bibliei sau ale Noului Testament realizate în ultimele două decenii, amintim în primul rînd BIBL. 2001: „Nimeni să nu vă lipsească de răsplată prin «smerenie-de-bunăvoie» sau prin «slujire-de-îngeri», vîrîndu-se în cele ce n’a văzut și’n zadar semețîndu-se cu mintea lui cea trupească”, cu o notă de subsol la expresia „slujire de îngeri” în care se precizează că este vorba despre „terminologie împrumutată din religiile misterice ale Frigiei, cărora le aparțineau, probabil, inovatorii din comunitatea Colosenilor, aceiași care pretindeau că au și «viziuni»”. În NT 2002, traducere realizată de preoții catolici Alois Bulai și Anton Budău, versetul este redat prin „Nimeni să nu vă răpească, invocînd ca pretext umilînța și cultul îngerilor, bazîndu-se pe ceea ce a văzut, îngîmfat în zadar de judecata lui trupească”. În NTR 2007 găsim formularea „Nimeni care-și găsește plăcerea într-o falsă smerenie și în închinarea la îngeri să nu vă răpească premiul. Un astfel de om cercetează amănunțit lucrurile pe care pretinde că le-a văzut și se îngîmfă fără motiv prin gândurile firii lui”. Ultima versiune pe care o menționăm este NT 2009, unde versetul este tradus astfel: „Nimeni din cei ce își găsesc plăcerea într-o falsă umilînță și în închinarea îngerilor să nu vă smulgă biruința; ei se complac în viziunile lor și se mândresc în zadar cu judecata lor omenească”.

Sistematizînd reflectarea celor trei probleme traductologice din Coloseni 2:18 în tradiția biblică românească, se pot face următoarele observații.

În primul rînd, expresia *θησκεια των αγγελων* este tradusă prin „slujbă îngerească”, „obiceaiu îngeresc”, „slujba îngerilor” (2 versiuni), „adorărei îngerilor”, „slujirea îngerilor” (5 versiuni), „slujbă de închinare la îngeri”, „închinarea la îngeri” (5 versiuni), „cinstire a îngerilor”, „slujire de îngeri”, „cultul îngerilor”, „închinarea îngerilor”. Observăm că în tradiția biblică românească predomină traducerea lui *των αγγελων* ca genitiv obiectiv (15 versiuni), dîndu-i-se înțelesul de ‘închinare (slujire) adusă îngerilor’. Mai greu de clasificat sunt expresiile „obiceaiu îngeresc” și „slujba îngerilor” (2 versiuni), care pot fi înțelese în ambele sensuri – atît ca slujire adusă îngerilor, cît și ca slujire împreună cu îngerii. Traducerile în care *των αγγελων* este redat ca genitiv subiectiv, denotînd închinarea îngerilor la care se participă în chip mistic, sunt doar două din cele douăzeci luate în discuție: „slujbă îngerească” (NT 1648) și „închinarea îngerilor” (NT 2009), adică prima și ultima dintre cele analizate.

În al doilea rînd, zece din cele douăzeci de versiuni românești ale Bibliei care au fost citate redau forma negativă a verbului *οραω* („a vedea”), nouă dintre versiuni se referă la vedenii sau lucruri văzute, iar una – NTR 2007 – conține formularea vagă „lucrurile pe care pretinde că le-a văzut”. Dintre traducerile mai noi – cele din ultimele două decenii –, doar în BIBL. 2001 apare forma negativă „cele ce n’a văzut”. Așadar, traducătorii mai recenți adoptă edițiile Nestle-Aland ale Noului Testament grec, în care verbul *οραω* apare la forma afirmativă, făcînd, astfel, referire la cele văzute.

În al treilea rând, verbului *ἐμβατεύω* i se conferă în limba română înțelesuri precum: ‘a se amesteca’/‘a se vâri’ (5 versiuni), ‘a umbla cu’ (3 versiuni), ‘a cerceta’ (3 versiuni), ‘a umbla în/la’ (2 versiuni), ‘a călca peste’ (2 versiuni), ‘a încerca să pătrundă’ (2 versiuni), ‘a se baza’, ‘a urma’, ‘a se complace’. O clasare a acestor echivalări în funcție de sensurile lor majore relevă faptul că prin *ἐμβατεύω* s-a înțeles cel mai adesea încercarea de a pătrunde sau de a cerceta anumite taine (12 versiuni; echivalentele românești *a se amesteca*, *a se vâri*, *a cerceta*, *a umbla în/la*, *a încerca să pătrundă*). Urmează ideea vagă de „a umbla cu” lucruri văzute sau nevăzute (3 versiuni) și celelalte.

În concluzie, conform tradiției biblice românești privitoare la Col. 2:18, colosenii combătuți de apostolul Pavel aveau obiceiul de a se închina la îngeri și încercau să cerceteze sau să pătrundă niște realități spirituale, după unele traduceri, văzute în timpul unor experiențe extatice, după altele, dimpotrivă, nevăzute de închinători.

### 3. Coloseni 2:18 în istoria interpretării

#### 3. 1. Înțelesuri ale verbului *ἐμβατεύω*

Dificultatea interpretării verbului *ἐμβατεύω* este dată în primul rând de faptul că el este un *hapax legomenon*. Herbert Preisker (TDNT, vol. 2, 535-536) sintetizează trei semnificații de bază ale acestui verb în literatura greacă și în LXX. (1) Primul este ‘a intra’, ‘a merge în’, folosit de multe ori în LXX pentru invaziile militare (1Mac. 12:25; 13:20; 14:31; 15:40; Iis. Nav. 19:49, 51). (2) Un alt sens este cel folosit în religiile de mistere pentru a descrie ceea ce urma după primirea misterelor. În unele dintre puținele texte ce ni s-au păstrat cu privire la aceste mistere, verbul *ἐμβατεύω* urmează după *παρалаμβάνειν τὰ μυστήρια*. În acest caz, expresia *ἔώρακεν ἐμβατεύων* se referă la intrarea inițiatului în realitatea celor pe care le văzuse prin simboluri sau în vedenii. Înțelesul ar fi tot de ‘a intra’, dar în sens mistic. (3) Ultimul sens identificat de Preisker este de ‘a examina’ sau ‘a cerceta’, cf. „Că a căuta (*ἐμβατεύειν*) și a culege multe cu amănuntul, și a vorbi despre toate, este de datoria celui care scrie istoria” (2Mac. 2:31 [LXX, 2:30]). Pentru referința din Col. 2:18, autorul amintit propune acest ultim sens, dar cu referire la experiențele extatice ale misticilor coloseni, pe care ei le cercetau pentru a dobândi cunoașterea duhovnicească, cunoaștere care, după apostolul Pavel, se găsește numai în Hristos.

În alte dicționare teologice și lexicoane utilizate frecvent în exegeza biblică găsim aceleași sensuri de bază, ușor nuanțate, și anume: ‘a intra (în posesia)’, ‘a fi inițiat’, ‘a investiga’ (LIDDELL-SCOTT; BDAG; FRIBERG). N. Walter, în binecunoscutul *Exegetical Dictionary of the New Testament*, preferă traducerea expresiei *ἔώρακεν ἐμβατεύων* prin „ceea ce a văzut la intrarea sa”, cu referire tot la experiențele extatice ale unora dintre creștinii coloseni (EDNT, vol. 1, p. 442). J. P. Louw și Eugene Nida susțin același punct de vedere (LOUW-NIDA, vol. 1, p. 532).

Așadar, un studiu general al acestui termen arată că înțelesurile cele mai potrivite în contextul din Coloseni ar fi ‘a cerceta’ (probabil mesajele unor viziuni) și ‘a intra’ într-un domeniu spiritual, prin experiențe extatice.

### 3.2. Coloseni 2:18 în exegeza biblică

Având acum conturate datele oferite de tradiția biblică românească și înțelesurile de bază ale verbului *ἐμβατεύω*, vom urmări în continuare câteva repere din istoria interpretării acestui verset.

În tâlcuirea sa la Epistola către coloseni, Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai prolifici interpreți și propovăduitori ai Sfințelor Scripturi, se referă la obiceiul unora dintre coloseni de a se închina la îngeri pentru ca prin ei, și nu prin sângele crucii lui Hristos, să fie apropiați de Dumnezeu. Îngerii nu erau văzuți cu adevărat, de aceea ereticii combătuți încercau să pătrundă lucruri pe care nu le văzuseră (NPNF<sup>1</sup>, vol. 13, 288). Urmându-l pe Ioan Gură de Aur, Teofilact al Bulgariei (secolul al XI-lea) considera că scriitorul sacru îi contrazice pe „ereticii «îngerești»”, care îi amăgeau pe creștini „să ia aminte la Îngeri și să le slujească lor”, dar „fără a vedea cândva îngeri”. Teofilact îl traduce pe *ἐμβατεύω* cu „a umbla”, redând versetul astfel: „Nimeni să nu vă amăgească, voind întru smerita-cugetare și întru religia Îngerilor, pe care nu i-a văzut, umblînd întru mîndrie, umflîndu-se în zadar de mintea trupului său” (Teofilact 2006: 357).

În secolul al XIII-lea, Toma d'Aquino reda expresia *θηροσκεία τῶν ἀγγέλων* prin „religia îngerilor” (*religione angelorum*), pentru care oferea două posibilități de interpretare. Este vorba fie despre învățătura apostolilor mincinoși care se dădeau drept mesageri ai lui Dumnezeu, fie despre Legea veche ce fusese dată prin îngeri (Gal. 3:19; Evr. 2:2). Niciuna dintre variante nu presupune închinare adusă unor ființe angelice. Autorul o preferă pe cea din urmă, deoarece în opinia lui sintagma *quae non vidit* vizează lipsa de înțelegere a ereticilor privind menirea Legii, nu lipsa vedeniilor (Aquinas 2006: 68-69)<sup>1</sup>. La fel ca Ioan Hrisostom și Teofilact, Toma d'Aquino îl leagă pe *ἐμβατεύω* de mândria colosenilor (*ambulans frustra inflatus*), în sensul că aceștia umblau cu mândrie.

În epoca Reformei, Calvin înțelegea „închinarea îngerilor” ca închinare la îngeri. El atrage atenția asupra dificultății textului și zăbovește îndelung asupra interpretării lui *ἐμβατεύω* în acest context. Calvin amintește traducerea lui Ieronim, preluată și de Erasmus, prin „a umbla cu mândrie”, dar o dezaprobă. În opinia lui, verbul însemna ‘a merge’, ‘a intra într-o moștenire’, ‘a pune piciorul’. De aceea, reformatorul consideră că Pavel are în vedere cercetarea unor lucruri nedescoperite de către ereticii coloseni. Deci, și acest autor cunoștea textul de care ne ocupăm cu forma negativă a verbului *ὄραω* (Calvin 2005: 194-197).

La începutul secolului al XIX-lea, comentatorul britanic Adam Clarke (1762–1832) traducea *θηροσκεία τῶν ἀγγέλων* prin „o simplitate ca a îngerilor”, bănuind că Pavel i-ar fi avut în vedere aici pe esenieni, care pretindeau a duce o viață îngerească pe pământ. Verbul *ἐμβατεύω* nu este comentat, ci doar tradus prin *to intrude* (‘a se băga’), iar *ὄραω* apare la forma negativă. Autorul cunoștea și părerea potrivit căreia îngerilor li s-ar fi adus închinare, deoarece asigurau comunicarea dintre Dumnezeu și oameni, dar o

<sup>1</sup> „Et quantum ad primum dicit *volens quae non vidit*, id est, intellexit persuadere, et semper repetere: *nemo vos seducat*. Isti enim nesciebant quo fine data esset lex...” (<http://www.corpusthomicum.org/ccl.html>, accesat la data de 24.04.2014).

considera neplauzibilă. El înțelegea că în Col. 2:18 este vorba despre asceți care își mortificau trupurile pentru a semăna cu îngerii și care se amestecau, astfel, în lucruri pe care nu le înțelegeau (Clarke 1832: 524).

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, teologul biblist scoțian John Eadie (1810-1876) alocă, în comentariul său la Coloseni, un spațiu mult mai generos decât predecesorii săi interpretării acestui verset. În viziunea sa, *τῶν ἀγγέλων* nu poate fi un genitiv subiectiv – cum credeau, de pildă, Tertulian și Luther –, ci doar unul obiectiv, care face referire la închinarea adusă îngerilor. Eadie aduce dovezi din literatura iudaică (1Enoh, Tobit, Testamentele celor doisprezece patriarhi), dar și din cea patristică (Clement din Alexandria, Origen, Teodoret<sup>2</sup>) pentru faptul că evreii aveau obiceiul venerării îngerilor. Autorul constată că în anumite manuscrise grecești ale Noului Testament verbul *ὁράω* apare la forma afirmativă în Col. 2:18, dar o preferă pe cea negativă (*μὴ εἴρακεν*), datorită atestărilor mai numeroase: în unele manuscrise (C, D, E, J, K), Vulgata, versiuni siriace și Părinții greci ai Bisericii. Participiul *ἐμβατεύων* este tradus prin *intruding* („băgându-se”) și interpretat ca făcând referire la încercarea învățătorilor falși de a înțelege lucruri necunoscute (Eadie 2005: 184-190).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, exegetul englez J. B. Lightfoot (1828-1889) prezintă cu mai multă acuratețe argumente în favoarea existenței practicilor de închinare la îngeri în lumea iudaică de la începutul erei noastre. Sunt redată citate din Clement Alexandrinul, *Stromate* 6.5 (*λατρεύοντες ἄγγελοις καὶ ἀρχαγγέλοις*); Origen, *Contra lui Celsus* 5.6 (*εἰ τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι*), pe baza căroră Lightfoot susține că fenomenul închinării la îngeri amenința și ortodoxia creștină din primele secole (vezi Ignațiu, *Către tralieni* 5). În privința construcției *ἃ εἴρακεν ἐμβατεύων*, autorul avansează o ipoteză cu totul nouă. În opinia sa, este foarte probabil ca formularea originală să fi fost coruptă în așa manieră încât să nu se fi păstrat în nicio mărturie din cele disponibile în prezent. El se întrebă dacă nu cumva formularea paulină a fost *αιωρακενεμβατευων*, iar unii scribi, derutați de această construcție nemaîntâlnită, l-au înlocuit pe *ι* cu *ε*, rezultând, astfel, construcția *αεωρακενεμβατευων*, care, împărțită în vocabulele componente, a dat formula ce ne-a parvenit: *ἃ εἴρακεν ἐμβατεύων*.

În realitate, susține Lightfoot, Pavel a vrut să spună *αἰώρα κενεμβατεύων*. Verbul *κενεμβατεῖν* însemna ‘a umbla în gol’, iar cu sens metaforic ‘a cugeta la speculații deșarte’, iar *αἰώρα* însemna ‘suspendat (în aer)’, ‘atârnat’. Lightfoot oferă și câteva citate din literatura probabil cunoscută de apostolul Pavel, în care *αἰώρα* apare cu sensul de ‘deșertăciune’ (Filon, *de Somn.* 2.6; *Quod Deus immut.* § 36). În aceste condiții, Lightfoot concluzionează că scriitorul sacru se referă la cei care „se dedau la speculații deșarte” (Lightfoot 1886: 195).

La începutul secolului al XX-lea, reputatul exeget irlandez T. K. Abbott (1829-1913) nota, în comentariul său la Epistolele către efeseni și coloseni, că asceții din Colose aveau obiceiul de a se închina la îngeri. Însufleții fiind de o falsă smerenie, ei credeau

<sup>2</sup> Conform lui Eadie, Teodoret menționează existența unui *ναός ἀρχαγγελικός* chiar în Colose, în care arhanghelului Mihail era venerat pentru un miracol pe care se presupunea că l-ar fi săvârșit pentru binele cetății. Comentatorul biblic nu face trimitere, însă, la nicio operă a scriitorului patristic în care se face această mențiune.



că Dumnezeu este transcendent și cu neputință de abordat în mod direct de către oameni și de aceea era nevoie de mijlocirea îngerilor. În privința construcției & εὐρακεν ἐμβατεύων, autorul împărtășește părerea lui Lightfoot, cum că verbul folosit de Pavel a fost de fapt κενεμβατεῖν (Abbott 1909: 268).

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, Eduard Lohse exprima opinia că închinarea la care se face referire în Col. 2:18 era una adusă îngerilor, la fel ca smerenia amintită în același verset. Este vorba despre practici de cult menite să atragă bunăvoința îngerilor puternici, capabili să influențeze existența umană. Despre expresia & εὐρακεν ἐμβατεύων Lohse afirmă, pe baza argumentelor aduse de Martin Dibelius încă din 1912<sup>3</sup>, că ea nu este una polemică, ci este un citat, de aceea nu există motive serioase nici pentru a lua în calcul forma ei negativă, nici pentru a se încerca o reconstituire a textului original ca cea a lui Lightfoot. În opinia sa, aceasta era o expresie tehnică din limbajul religiilor de mistere. Autorul face referire la anumite inscripții găsite în sanctuarul lui Apollo din Klaros, în care verbul ἐμβατεύω înseamnă ‘a intra într-un sanctuar după inițierea în mistere’ (μυθόντες καὶ ἐνβατεύσαντες ἐχρήσαντο). După primirea oracolului, inițierea era desăvârșită (ἐπιτελεῖν μυστήρια). În viziunea lui Lohse, ereticii coloseni practicau astfel de ritualuri, de aceea și preluaseră limbajul „specializat”, iar „cele văzute” apăreau chiar în contextul unor experiențe extatice. Astfel, el traduce secvența în discuție printr-o perifrază care sună astfel: „închinarea la îngeri, pe care i-a văzut în timpul ritualurilor misterioase”<sup>4</sup> (Lohse 1971: 118-119).

Trecând acum la exegeza nou-testamentară din ultimii patruzeci de ani, ne oprim mai întâi asupra binecunoscutei serii de comentarii exegetice *Word Biblical Commentary*. Peter O’Brian, autorul volumului consacrat Epistolei către coloseni, este, după câte se pare, primul comentator care interpretează expresia θρησκεία τῶν ἀγγέλων ca închinare a îngerilor, și nu la îngeri. Având la bază două studii ale lui F. O. Francis<sup>5</sup>, O’Brian susține că este vorba de experiențe extatice în timpul cărora misticii coloseni pretindeau că iau parte la închinare împreună cu îngerii. El observă că în scrierea apocrifă Înălțarea lui Isaia (7:13-9:33) autorul descrie închinarea îngerilor, pe care pretinde că a și văzut-o într-o viziune. În Testamentul lui Levi 3:4-8 este descrisă intrarea lui Levi în cer ca apogeu al unei liturghii cerești, iar conform Testamentului lui Iov (48-50), fiicele lui Iov îl proslăvesc pe Dumnezeu într-o limbă îngerească. Membrii comunității de la Qumran se considerau preoți care îi jertfeau lui Dumnezeu împreună cu îngerii (1QSb 4:25, 26; 1QH 3:20–2). După O’Brian, verbul ἐμβατεύω înseamnă ‘a intra în sfera cerească’ prin experiențe extatice, iar verbul ὁράω trebuie luat la forma afirmativă. Traducerea propusă de el este „prin smerenie și închinare îngerească, pe care a văzut-o atunci când a intrat” (O’Brian 1982: 142-145).

F. F. Bruce revine, fără a aduce argumente suplimentare, la interpretarea propusă de Dibelius și Lohse, potrivit căreia în Col. 2:18 este vorba despre ritualuri de inițiere

<sup>3</sup> Martin Dibelius, *An die Kolosser*, Tübingen, 1912.

<sup>4</sup> „As he has had visions of them during the mystery rites”.

<sup>5</sup> F. O. Francis, *Humility and Angelic Worship in Col 2:18*, în *Conflict at Colossae*, ed. F. O. Francis, W. A. Meeks, 2nd ed., SBLBS 4, Scholar’s Press, Missoula, MT, 1975 și *The Background of EMBATEYEIN (Col 2:18) in Legal Papyri and Oracle Inscriptions*, în același volum.

inspirate din religiile de mistere ale secolului I. Închinarea ar fi fost *la îngeri*, iar *lucrurile văzute* făceau parte din experiența inițierii (Bruce 1984: 118-122).

Dintre comentariile la Epistola către coloseni scrise în anii '90, cea mai științifică abordare o găsim în volumul din seria *New International Greek Text Commentary*, al cărui autor este James Dunn. El adoptă teza formulată de F. O. Francis cu douăzeci de ani mai devreme și aduce dovezi suplimentare pentru realitatea că în multe cercuri iudaice se credea că închinarea celor pioși se unește cu a îngerilor. El consideră că aceste dovezi sunt mai multe decât cele care ne-ar lăsa să credem că evreii din secolul I se închinau la îngeri. Verbul *ἐμβατεύω* este înțeles de Dunn cu sensul de 'a intra pe tărâmul ceresc', iar împreună cu construcția afirmativă *ἃ εὐρακεν* el se referă la experiența extatică – nu neapărat repetată – a unor iudaizatori coloseni de participare la închinarea îngerească. Dunn propune traducerea „nimeni să nu vă descalifice găsindu-și plăcerea în smerenie și închinarea îngerilor (*the worship of the angels*), lucruri pe care el le-a văzut atunci când a intrat” (Dunn 1996: 177-185).

Margaret Y. MacDonald (MacDonald 2000: 111-113) și Douglas Moo (Moo 2008: 226-228) sunt doi dintre comentatorii care optează pentru interpretarea clasică, cea avansată la începutul secolului trecut, cum că închinarea menționată în Col. 2:18 este una adresată îngerilor. Argumentele lor sunt, în mare, aceleași: lingvistic vorbind, traducerea lui *τῶν ἀγγέλων* printr-un genitiv obiectiv este mai firească; există multe texte iudaice în care apar oameni contemplându-i pe îngeri, sau fiind în prezența lor, dar niciodată închinându-se cu ei; Pavel vorbește în Coloseni despre superioritatea lui Hristos față de îngeri, ceea ce capătă sens numai presupunând că unii destinatari se închinau la îngeri; având în vedere concepția larg răspândită că îngerii puteau influența destinele oamenilor, este mai probabil ca asceții coloseni să li se fi închinat decât să se fi închinat împreună cu ei.

Construcția *ἃ εὐρακεν ἐμβατεύων* este interpretată de cei doi autori menționați ca referindu-se la experiențe extatice ale colosenilor în timpul cărora au avut vedenii cu îngeri și pe care le descriu apoi amănunțit. Verbul *ἐμβατεύω* este tradus prin „a intra în detalii cu privire la ceva” (Moo 2008: 227).

Autorul celui mai recent comentariu exegetic asupra Epistolei către coloseni, David W. Pao, constată că nu se cunoaște vreun text în care termenul *θρησκεία* să fie însoțit de un genitiv subiectiv, ci întotdeauna de un genitiv care îl desemnează pe primitorul închinării (genitiv obiectiv). Apoi, închinarea la care se face referire în versetul discutat și în versetul 23 este săvârșită de oameni, iar închinarea *la îngeri* este clar atestată în iudaismul frigian al secolului I. În privința expresiei *ἃ εὐρακεν ἐμβατεύων*, autorul este de părere că ea se referă la stări extatice și la viziuni prin care unii încercau să intre pe tărâmul ceresc. Deci, *ἐμβατεύω* trebuie înțeles cu sensul din LXX, de 'a intra pe un tărâm' (Pao 2012: 188-190).

#### 4. Concluzii

În concluzia acestei prezentări panoramice a istoriei interpretării lui Col. 2:18 se pot face următoarele observații. Expresia cel mai dificil de interpretat s-a dovedit a fi *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*, care a fost înțeleasă de către exegeți atât ca închinare la îngeri

(genitiv obiectiv), cât și ca închinare a îngerilor (genitiv subiectiv). De fapt, până în anii '80 ai secolului trecut, s-a considerat, cu foarte puține excepții, că este vorba despre închinare la îngeri. Considerăm că această variantă de interpretare este mai plauzibilă din motivele pe care le vom expune în cele ce urmează. De cele mai multe ori, în literatura iudaică substantivul *θρησκεία* este însoțit de un genitiv obiectiv, care îl desemnează pe primitorul închinării: Înțelepciunea lui Solomon 14:27 (*ἡ γὰρ πῶν ἀνωύμων εἰδύλων θρησκεία*); Josephus *Antichități* IV.4, 1 (*θρησκεία Θεοῦ*); IV.8, 44 (*περὶ τὴν θρησκείαν τοῦ Θεοῦ*). Este adevărat că el apare și însoțit de un genitiv subiectiv, dar întotdeauna este vorba despre oameni, niciodată despre îngeri (Josephus, *Antichități* 12.253: *τῆ Ἰουδαίων θρησκεία*; 4Mac. 5:7). În al doilea rând, reiese chiar și din Noul Testament faptul că, în cultura iudaică, îngerii jucau un rol important în comunicarea dintre Dumnezeu și poporul lui (Fapte 7:53; Gal. 3:19; Evr. 2:2; Apoc. 8.3-4), de aceea nu este exclus ca unii să le fi atribuit rolul de mijlocitori. În al treilea rând, mărturiile Părinților și scriitorilor bisericești (Clement din Alexandria, Origen, Teodoret) care îi acuză pe evrei de închinare la îngeri nu sunt de neglijat. Lor li se adaugă mărturia Canonului treizeci și cinci al Conciliului de la Laodicea (364), prin care era categoric interzisă închinarea creștinilor la îngeri (Milner 1832: 119). În al patrulea rând, niciunul dintre textele iudaice care vorbesc despre unirea închinării omenești cu cea a îngerilor nu conține expresia *θρησκεία πῶν ἀγγέλων*. În aceste condiții, considerăm că echivalarea ei prin „închinare la îngeri” este opțiunea întemeiată pe argumentele cele mai solide.

În prima secțiune a prezentului studiu am constatat că în tradiția biblică românească predomină tocmai această traducere a lui *πῶν ἀγγέλων* printr-un genitiv obiectiv (aproximativ 15 versiuni), dându-i-se înțelesul de închinare (slujire) adusă îngerilor.

În privința verbului *ὁράω*, se constată cu ușurință că, pe măsură ce studiul criticii textuale a Noului Testament a avansat, cercetătorii au fost tot mai siguri că forma afirmativă este cea originală. Bruce Metzger este de părere că negațiile (*μὴ* sau *οὐκ*) au fost adăugate de scribi care fie n-au înțeles semnificația verbului *ἐμβατεύω*, fie au vrut să accentueze tonul polemic al versetului (Metzger 1994: 556).

Această situație se reflectă și în tradiția biblică românească, prin aceea că în versiunile românești ale Bibliei sau Noului Testament din ultimele două decenii predomină detașat echivalarea formei afirmative a lui *ὁράω*.

Nu la fel de simplu stau lucrurile cu traducerea verbului *ἐμβατεύω*. În istoria interpretării lui, în contextul din Col. 2:18 se disting trei înțelesuri majore: (1) ‘a intra în detalii’ sau ‘a descrie amănunțit’; (2) ‘a intra’ ca parte a unui ritual misterios; (3) ‘a intra pe un tărâm sau într-o moștenire’. Majoritatea covârșitoare a comentatorilor consideră că prin acest verb scriitorul sacru avea în vedere experiențele extatice ale unor creștini coloseni, din care nu lipseau viziunile. Așadar, sensurile (2) și (3) sunt cele mai indicate pentru a sta la baza unei traduceri fidele. Or, în tradiția biblică românească prevalează înțelegerea lui *ἐμβατεύω* ca încercare de a pătrunde, înțelege sau cerceta anumite taine.

Acestea fiind spuse, pentru textul paulin din Col. 2:18 propunem următoarea traducere: „Nimeni să nu vă răpească biruința găsindu-și plăcerea într-o smerenie și

închinare la îngeri, intrând în chip tainic în lumea viziunilor lui, îngâmându-se zadarnic cu gândirea lui omenească.”

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- BDAG = Frederick William Danker (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- BIBL. 1688 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lege [...]*, București, 1688 (ediție modernă, 1988).
- BIBL. 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, edițiune nouă, revădită după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, Iași, 1874.
- BIBL. 1911 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, edițiune nouă, revăzută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, București, [1911]. Pe pagina de titlu a VT este trecut anul 1909, iar pe pagina de titlu a NT (traducerea Nitzulescu), anul 1911. Ortografia, revizuită de P. Gârboviceanu și G. Alexici.
- BIBL. 1914 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestații sale Carol I [...]*, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- BIBL. 1944 = *Biblia*, Traducere de Patriarhul Nicodim Munteanu, București, 1944.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, IBMOBOR, București, 1968.
- BIBL. 1988 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, București, EIBMBOR, 1988.
- BIBL. 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată cu subtitluri și texte paralele marginale și ad-notări de traducere în subtext, București, 2001.
- CORNIL. 1920 = *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos*, tradus de D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, București, 1920 [pe copertă, 1921].
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CORNIL. 1931 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu trimeteri. Biblia română traducere nouă după textul original*, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1931.
- EDNT = H. R. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990-1993.
- FRIBERG = Timothy Friberg, Barbara Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker, Grand Rapids, 2000.
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din*

- Înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938.
- LIDDELL-SCOTT = H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/New York, 1996.
- LOUW-NIDA = J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1996.
- NA<sup>27</sup> = *Novum Testamentum Graece, 27th edition, in the tradition of Eberhard Nestle and Ervin Nestle*, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a cei noao [...]*, Blaj, 1795 (ediție modernă, 2001).
- NT 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Isus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltniala a măriei sale Gheorgebe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mântuitorului nostru Isus Hristos 1648, luna lui ghenuariu 20* (ediție modernă: Alba Iulia, 1988).
- NITZ. 1897 = *Noul Așezământ tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele României Arhiepiscop și Mitropolit Primat fiind de a doa oară D.D. Iosif Gheorghian, de Dr. N. Nitzulescu, Profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu speșele Societății Biblice Britanice, București, 1897.*
- NT 1951 = *Noul Testament al Domnului Nostru Iisus Hristos, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea I. P. S. Justinian Patriarbul României la cea de a treia aniversare a înscăunării I. P. S. Sale*, EIBMO, București, 1951.
- NT 1979 = *Noul Testament cu Psalmii, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin patriarbul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, EIBMBOR, București, 1979.
- NT 2002 = *Noul Testament*, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Sapienția, Iași, 2002.
- NTR 2007 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, 2007.
- NT 2009 = *Noul Testament. Traducere după texte originale grecești*, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2009.
- TDNT = Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., trad. G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, 1964–1976.

## B. Literatură secundară

- Abbott 1909: Thomas Kingsmill Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, C. Scribner's Sons, New York, 1909.
- Aquinas 2006: St. Thomas Aquinas, *Commentary on Colossians*, trad. Fabian Larcher, Sapientia Press, Naples, Florida, 2006.
- Bruce 1984: Frederick Fyvie Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984 (New International Commentary on the New Testament).

- Calvin 2005: John Calvin, *Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, I&II Thessalonians, I&II Timothy, Titus, Philemon*, trad. Rev. William Pringle, Baker, Grand Rapids, 2005 (Calvin's Commentaries, vol. XXI).
- Clarke 1832: Adam Clarke, *Romans-Revelation*, Abingdon, New York, 1832 (Clarke's Commentary, vol. VI).
- Dunn 1996: James Dunn, *Colossians and Philemon*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996 (New International Greek Text Commentary).
- Eadie 2005: John Eadie, *A Commentary on the Greek Text of Paul's Letter to the Colossians*, Solid Ground Christian Books, Birmingham, AL, 2005.
- Lohse 1971: Eduard Lohse, *Colossians and Philemon a Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, trad. William R. Poehlmann, Robert J. Karris, Fortress Press, Philadelphia, 1971.
- Lightfoot 1886: Joseph Barber Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. 8th ed., Macmillan and co., London, 1886.
- MacDonald 2000: Margaret Y. MacDonald, *Colossians & Ephesians*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000 (Sacra Pagina, vol. 17).
- Metzger 1994: Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament*, 2nd ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Milner 1832: Thomas Milner, *History of the Seven Churches of Asia*, Holdsworth and Ball, London, 1832.
- Moo 2008: D. J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008 (The Pillar New Testament Commentary).
- NPNF<sup>1</sup>: Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*, vol. 13, T&T Clak, Edinburgh, 1994.
- O'Brian 1982: Peter O'Brian, *Colossians-Philemon*, Word, Dallas, 1982 (Word Biblical Commentary).
- Pao 2012: David W. Pao, *Colossians & Philemon*, Zondervan, Grand Rapids, 2012 (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament).
- Teofilact 2006: *Tălcuirea Epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni și Coloseni a slăvitului și Prea-lăudatului Apostol Pavel de Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei*, tălmăcită din elina veche în cea nouă și împodobită cu felurite însemnări de către Nicodim Aghioritul, îndreptarea tălmăcirii, note ale ediției și înainte-cuvîntare: Florin Stuparu, Sophia, Cartea Ortodoxă, București, 2006.

